

Anno XIII, n. 2 – 2021

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali
(D.E.M.S.)

Storia e Politica

Nuova serie

Direzione/Editors: Claudia Giurintano (Direttore responsabile, Università di Palermo), Giorgio Scichilone (Università di Palermo).-

Eugenio Guccione (Direttore emerito, Università di Palermo).

Comitato Scientifico/ Advisory Board: Marcella Aglietti (Università di Pisa); Francesco Bonini (Università Lumsa); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Gabriele Carletti (Università di Teramo); Paolo Carta (Università di Trento); Manuela Ceretta (Università di Torino); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Alberto De Sanctis (Università di Genova); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Enza Pelleriti (Università di Messina); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Mario Tesini (Università di Parma).- *Honorary Members:* Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Claudio Vasale (Università Lumsa).-

Comitato Scientifico Internazionale/International Advisory Board: Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlo III de Madrid); Fernando Ciaramitaro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); John P. McCormick (University of Chicago); Jean-Yves Frégné (Université de Rouen – Normandie); Marcel Gauchet (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris); Rachel Hammersley (Newcastle University); François Jankowiak (Université Paris-Sud/Paris-Saclay); Salvatore Rotella† (Riverside Community College - California); Quentin Skinner (University of London).-

Comitato Editoriale/Editorial Board: Mauro Buscemi (Università di Palermo), Dario Caroniti (Università di Messina), Federica Falchi (Università di Cagliari), Elena G. Faraci (Università di Catania), Stefania Mazzone (Università di Catania), Spartaco Pupo (Università della Calabria), Angela Taraborrelli (Università di Cagliari).

Per le proposte di recensioni e le segnalazioni di nuovi volumi da inserire nella rubrica *Dalla Quarta di copertina* scrivere a storiaepolitica@unipa.it.

<https://www.editorialescientifica.com/shop/catalogo-riviste/riviste-open-access/storia-e-politica.html>

Sede redazionale: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali, ex Collegio San Rocco, via Maqueda 324 – 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Alessandro Bellavista

Tel. +39-09123892505/515/715 storiaepolitica@unipa.it

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quadrimestrale-.

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l

Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli

Tel. 0815800459 – email: info@editorialescientifica.com

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal in open access

EISSN 2037-0520

Agosto 2021

Anno XIII n. 2 Maggio - Agosto 2021

Ricerche/Articles

- Anna Di Bello
La mente dell'uomo è come un foglio bianco: educazione e potere nel pensiero politico di Thomas Hobbes 175
- Spartaco Pupo
Political Connections (and Disconnections) between British Intellectuals in the Age of Enlightenment: Hume, Sterne, and Wilkes in Paris (1764) 207
- Andrea Mutolo
La quasi formalizzazione dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica in Messico dopo il terremoto del 1985 239
- Thierry Ménissier
Confiance en l'intelligence artificielle et autorité des machines 264
- Ermes Antonucci
I presidenti della Repubblica e le degenerazioni delle correnti nella magistratura 289

Note e discussioni/Notes and discussions

- Raffaele Colapietra
Riflessioni sul pensiero politico di Benedetto Croce a margine di un recente libro di Salvatore Cingari 325

Cronache e notizie/Chronicles and news

- Maria Teresa Pacilè – Eugenio Enea
Dante e la politica dal passato al presente. Convegno internazionale (6-7 maggio 2021) 341

Recensioni/Reviews

- H. Heller, *Hegel e il pensiero nazionale dello Stato di potenza in Germania. Un contributo alla storia dello spirito pubblico*, traduzione e introduzione di A. Merlino (S. Lagi); F. Proietti, *L'invenzione della democrazia. Pensiero politico e istituzioni nella Seconda Repubblica francese (1848-1852)* (M. Buscemi); A. R. Gabellone – R. Tomei (a

cura di), *Fascismo, antifascismo e colonialismo* (F. Taricone);
D. Breschi, *Quale democrazia per la repubblica? Culture politiche
nell'Italia della transizione 1943-1946* (C. Marsonet); M. Ridolfi *et alii*
(a cura di), *2 giugno. Nascita, storia e memorie della Repubblica*,
5 voll. (G. M. Sperelli). 358

Dalla quarta di copertina/ Back cover 383

Ricerche/Articles

ANNA DI BELLO

LA MENTE DEL POPOLO È COME UN FOGLIO BIANCO: EDUCAZIONE E POTERE NEL PENSIERO POLITICO DI THOMAS HOBBS

1. *Premessa*

Le interpretazioni più diffuse di Hobbes si concentrano e approfondiscono perlopiù i temi più noti e “classici” della teoria del filosofo inglese, come lo stato di natura conflittuale e lo Stato-Leviatano assoluto per antonomasia, tralasciando, tuttavia, di rilevare come quello hobbesiano sia in realtà un progetto filosofico a tutto tondo, potremmo dire anche pedagogico, educativo, che coinvolge tutti gli aspetti della vita dell’individuo-cittadino, ivi compreso quello dell’istruzione.

Di qui, il nesso tra educazione e potere in Thomas Hobbes, su cui vuole portare l’attenzione il presente contributo.

Nesso per comprendere il quale bisogna andare per tappe, partire dal contesto storico hobbesiano, la descrizione che Hobbes fa dell’uomo e dello stato di natura in virtù di un nuovo approccio metodologico, e quindi la creazione dello Stato nella cui stabilità e conservazione gioca un ruolo importante l’educazione.

2. *Hobbes e l’Inghilterra delle guerre civili*

Com’è noto, Hobbes nasce nel 1588 e muore a novantuno anni nel 1679, pertanto vive e soprattutto scrive le sue opere politiche in un’Inghilterra fortemente segnata dalle guerre civili che termineranno soltanto con la *Glorious Revolution*, e che lo

costringeranno altresì a un esilio volontario di undici anni in Francia.

Gli *Elements of Law*, la prima opera politica di Hobbes, che circolano manoscritti, sono del 1640 anno in cui i rapporti tra Carlo I Stuart e il Parlamento, già resi difficili da frequenti convocazioni e scioglimenti che portano alla concessione della *Petitions of Rights* (1628), e dalla “Tirannia degli undici anni”, vengono esacerbati dall’atto di accusa verso il sovrano del *Court Parliament*. E, proprio per timore delle ripercussioni che questo suo scritto filo-monarchico può avere, nello stesso anno, il filosofo inglese decide di esiliarsi volontariamente in Francia.

È dall’estero e da esiliato, quindi, che assiste alla fuga di Carlo I e allo scoppio della guerra civile nel 1642, anno in cui esce la seconda opera politica hobbesiana, il *De Cive*, terza parte di uno scritto filosofico più ampio, comprendente il *De Corpore* e il *De Homine*, ma che Hobbes, come vedremo, decide di far uscire prima proprio in risposta alle esigenze storico-politiche in cui versa la sua Inghilterra.

Hobbes torna in patria nel 1651, quando la guerra civile è terminata con la vittoria di Oliver Cromwell e la decapitazione di Carlo I, e in quest’occasione esce lo scritto politico forse più noto e più importante, il *Leviathan*, unitamente alla traduzione inglese del *De Cive*, con il titolo *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*.

Il *Commonwealth* di Cromwell, non senza scontri con i filo-monarchici e con il Parlamento, dura fino alla sua morte nel 1658 e nel 1660, dopo la breve parentesi al potere del figlio, Richard Cromwell, prende avvio la Restaurazione con Carlo II Stuart di cui Hobbes è precettore e alla cui corte resterà fino all’età di novant’anni.

Risale a questo periodo la traduzione latina del *Leviathan* pubblicata come terza parte dell’*Opera philosophica quae latina scripsit* nel 1668, anno in cui Hobbes compone anche una delle

ultime opere politiche¹, il *Behemoth*, pubblicato tuttavia postumo nel 1681².

Solo nel 1689 con la *Glorious Revolution* terminerà il periodo di instabilità che pervade il Regno Unito (Di Bello 2010: 15-20).

Tali eventi sono importanti da ricordare, non solo perché nei momenti cruciali delle guerre civili inglesi escono o circolano i testi hobbesiani e lo stesso Hobbes, come vedremo, dirà che sono tali eventi ad averlo spinto a scriverli, ma anche perché gli stessi fanno da sfondo alla formazione del filosofo inglese, formazione che lo rende fautore di un nuovo metodo razionale-scientifico applicato anche alla sfera politica³.

3. *Dallo ius in omnia alla rappresentanza*

Metodo in virtù del quale Hobbes non descrive lo *zoon politikon* aristotelico votato al bene comune, ma un uomo meccanicisticamente determinato, libero e uguale ai suoi simili, che, in uno stato di natura contraddistinto dalla scarsità di beni, comuni e spesso indivisibili, vede l'altro come nemico, generando necessariamente uno stato di guerra e diffidenza (Hobbes 2001 [1651-1668]: 200-203, 205-211).

¹ Tra il 1665 e il 1668 sempre in risposta al contesto politico Hobbes scrive il *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England, An Answer to a book published by Dr. Bramhall, called The Catching of Leviathan* e l'*Historical narration concerning heresy*.

² Hobbes si oppone sin da subito alla pubblicazione del *Behemoth*. Infatti, sebbene la componga, riporta l'autobiografia, «circa annum aetatis suae octagesimum» (Hobbes 1839: xx), cioè a circa ottant'anni tra il 1667 e il 1668, le possibili ripercussioni a fronte dei nuovi scontri con il Parlamento, spingono Carlo II a vietarne la stampa. Decisione condivisa da Hobbes che, preoccupato per la stabilità del Paese e per le invettive e censure nei suoi confronti, disconosce altresì la prima stampa del testo del 1679. Il *Behemoth* esce ufficialmente tre anni dopo la morte di Hobbes, nel 1681, curata da Crook, agente letterario del filosofo inglese. (cfr. in particolare: Hobbes 1979 [1668]: VII-XLVII; Hobbes 2010 [1668]: 10-17).

³ Hobbes è segretario di Francis Bacon, incontra personalmente Galileo, è protagonista di un'accesa polemica sul dubbio metodico con Cartesio. Durante l'esilio in Francia frequenta i salotti scettici e libertini di Mersenne, conosce Gassendi e altre personalità di spicco del mondo intellettuale dell'epoca (Di Bello 2010: 21-28).

Guerra che, alimentata dalla concorrenza, l'avidità, la paura della morte, impedisce ogni forma di conforto, d'industria, agricoltura, navigazione, scienza, letteratura (*Ivi*: 206-211): per l'uomo qualsiasi azione atta a rendere la propria vita più comoda è motivo di conflitto con gli altri che possono «spogliarlo e privarlo non soltanto del frutto del suo lavoro, ma anche della sua vita o della sua libertà» (*Ivi*: 203-205). Nello stato di natura, riassume Hobbes, non c'è *giusto o ingiusto, né mio e tuo*, ma ognuno ha ciò che può tenere per tutto il tempo che può tenerse-lo (*Ibidem*).

Ciò perché nella condizione naturale il *self interest* coincide con la libertà del diritto di natura, una libertà negativa, incontrollata, intesa come assenza totale d'impedimenti, tanto da coincidere con lo *jus omnium in omnia* (*Ivi*: 212-215).

La condizione naturale per l'uomo hobbesiano è una *corsa a morte* (Hobbes 1972 [1640]: 75-76) e fin quando non vi porrà fine, la sua vita sarà *solitaria, povera, sofferta, brutale e breve* (Hobbes 2001 [1651-1668]: 207).

Per uscire da tale condizione naturale di costante pericolo, è necessario, scrive Hobbes, un potere che crei uno *spazio privato* in cui gli individui possano perseguire i loro scopi e il loro bene senza più ledere gli altri.

Ma giacché gli uomini, continua il filosofo inglese, obbediscono unicamente a un potere in cui si riconoscono, lo Stato non può che originare da un *patto*, un contratto, perché gli uomini, secondo il filosofo inglese, possono obbedire unicamente a un potere in cui si riconoscono e quindi creato da loro.

Un contratto che il filosofo inglese, in un'evoluzione rispetto ai suoi scritti politici precedenti, gli *Elements of Law* e il *De Cive*, nel *Leviathan* teorizza come patto di *autorizzazione*, fondamentale per comprendere l'intero meccanismo dello Stato hobbesiano soprattutto per ciò che concerne le prerogative sovrane e la loro "ampiezza" fino a coinvolgere l'istruzione, l'educazione e la libertà dell'individuo.

Quello stipulato dagli uomini, secondo Hobbes, infatti, è un patto orizzontale in favore di un terzo escluso la cui formula è la seguente:

Tutti quanti sottomettono le proprie volontà alla sua volontà e i propri giudizi al suo giudizio [...] è l'unità reale di tutti quanti in una e una stessa persona, compiuta attraverso il patto di ogni uomo con ogni altro uomo, come se ognuno dicesse a ogni altro *io autorizzo e cedo il mio diritto ad autogovernarmi a questo uomo o a questa assemblea di uomini, a questa condizione: che tu gli ceda il tuo diritto e autorizzi tutte le sue azioni in modo simile* (Hobbes 2001 [1651-1668]: 282-283)⁴.

L'autorizzazione è l'espressione di un consenso attivo, è la fase costituente che porta all'identificazione del suddito col sovrano in cui i concetti chiave sono autore, attore, persona, rappresentanza: con l'autorizzazione gli uomini designano un *attore* che li *rappresenti*, li unifichi in sé come *persona* politica e giuridica e agisca in nome loro e delle cui azioni sono *autori* (Ivi: 264-267)⁵.

Governare è *personificare*, e personificare è *recitare*: come un attore di teatro incarna il testo di un autore attraverso il suo ruolo, così il rappresentante sovrano recita il testo della moltitudine di individui che l'hanno autorizzato (Ivi: 270-271)⁶. Il po-

⁴ «Therein to submit their wills, every one to this will, and their judgments to his judgment [...] a real unity of them all, in one and the same person made by governant of every man with every man, *I authorize and give up my right of governing myself, to this man or to this assembly of men, on this condition: that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner*».

«Ejusque voluntati et iudicio voluntatem suam submittat [...] in personam unam vera omnium unio; quod fit per pactum uniuscujusque cum unquoque tuam tanquam si unicuique unusquisque diceret, *Ego huic homini (vel huic coetui) auctoritatem et jus meum regendi meipsum concedo; ea conditione, ut tu quoque tuam auctoritatem et jus tuum tui regendi in eundem transferas*».

⁵ «Delle persone artificiali, alcune hanno le parole e azioni *possedute* da quelli che rappresentano – e allora la persona è l'*attore* e chi possiede le sue parole e azioni è l'AUTORE. In questo caso l'attore recita con autorità [...] il diritto di compiere qualsiasi azione».

«Of persons artificial, some have their words and actions *owned* by those whom they represent. And then the person is the *actor*; and he that owneth his words and actions, is the AUTHOR: in which case the actor acteth by authority [...] the right of doing any action».

«Verba et facta repraesentantium, ab iis quos repraesentant aliquando pro suis agnoscuntur; tunc autem repraesentans actor, repraesentatus author dicitur, ut cuius auctoritate actor agit».

⁶ «Una moltitudine di uomini diventa *una* persona quando viene rappresentata da un uomo e ciò avviene con il consenso particolare di ogni singolo componente di tale moltitudine. Infatti è l'*unità* del rappresentante e non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona ed è il rappresentante che sostiene quella per-

sto del terzo è occupato dal commediante che *indossa* la *persona* – corrispettivo latino del greco *prosopon*, *maschera* (*Ivi*: 282-283)⁷.

La parola chiave è il verbo *to act*, dal doppio significato di agire e recitare⁸: attraverso l'autorizzazione gli individui designano un uomo o un'assemblea per *sostenere* la *parte* della propria *persona*, *to bear*, scrive Hobbes, che significa appunto *impersonare*, rappresentare⁹. Le parole e le azioni della persona

sona [...] poiché la moltitudine naturalmente non è *uno* ma *molti*, non può essere intesa come uno ma come molti autori di ogni cosa che i suoi rappresentanti dicono o fanno».

«A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man or one person, represented; so that it be done with the consent of everyone of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person *one*. And it is the representer that beareth the person [...] because the multitude naturally is not *one*, but *many*; they cannot be understood for one; but in any authors, of everything their representative saith, or doth in their name».

«Etiam plurium hominum fit una persona quando repraesentatur ab uno, qui habet a singulis auctoritatem. Non enim repraesentati, sed repraesentantis unitas est, quae personam facit esse unam [...] Quoniam autem multitudo naturaliter non unum aliquod, sed multi sunt; non unus, sed multi, nempe singuli authores sunt eorum quae dicit vel facit actor».

⁷ «Una persona dei cui atti una grande moltitudine si è resa autrice in ogni suo singolo componente, attraverso dei patti reciprocamente stipulati, [...] Chi si fa carico di questa persona si chiama SOVRANO, si dice che ha il potere sovrano, tutti gli altri sono suoi SUDDITI».

«*One person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves everyone the author, [...] He that carryeth this person is called sovereign and said to have sovereign power, and every one besides, his subject*».

«*Persona una est, cujus actionum, homines magno numero, per pacta mutual uniuscujusque cum unoquoque fecerunt se authores [...] Is autem qui civitatis personam gerit, summam habere dicitur potestatem. Caeteri omnes subditi et cives appellantur*».

⁸ Dal latino *ago-is-actus-agere*, condurre, agire, da cui *actio*, *actus*, *actor*, *auctor*, presenti negli atti giudiziari e giuridici romani con il significato di agire secondo modalità o formule precise. Espressione sulla cui innovazione rispetto alle opere precedenti si sofferma Hanna Pitkin che vede in essa il fondamento di un altrettanto innovativo concetto hobbesiano, la *rappresentanza*, intesa da Hobbes «in terms of formal arrangements which precede and initiate it: authorization, the giving of auctority to act» (Pitkin 1967: 11).

⁹ Hobbes ricorre al concetto di persona nel *Leviathan*, nel *De Homine*, e nell'*Answer to a book published by Dr. Bramhall...*, con accezioni differenti (uomo, persona naturale, persona artificiale). Differenze talvolta definite incongruenti da studiosi come Martinich (2005), che scompaiono quando si conside-

artificiale sono riconosciute come *proprie, owned*, da coloro che vengono rappresentati e proprio il termine *owned* è d'assoluta rilevanza: «L'*author* è nei confronti di parole e di azioni ciò che l'*owner* [...] è nei confronti di beni e di proprietà, egli le detiene, le riconosce come proprie» (Piccinini 1999: 134); come il proprietario può trasferire il diritto su ciò che possiede, ma può anche delegarne la gestione non perdendone la titolarità, così l'autore autorizza a compiere azioni che potrebbe compiere egli stesso rimanendone responsabile.

Lo Stato si trasforma in tal modo in un gigantesco teatro reale nel quale è la rappresentanza a disporre del palcoscenico; i cittadini autorizzanti fanno del sovrano un rappresentante che agisce con il loro permesso, e qui interviene l'importanza della loro responsabilità in quanto autori: la rappresentanza è un *assumere obblighi verso il sovrano*, e non viceversa; l'uomo viene esautorato e assorbito completamente nella volontà unica del sovrano-rappresentante in cui però si riconosce, perché corrisponde alla propria¹⁰.

Da tale di autorizzazione, dal pieno riconoscersi e riconoscerne come proprie le azioni del sovrano deriva l'ampiezza del potere del Leviatano che è *assoluto, illimitato, monopolistico, unitario, irrevocabile e irresistibile*: può agire e far agire i propri sudditi come crede, se lo ritiene necessario per la loro difesa e sicurezza, e non c'è nessun altro potere superiore che possa dividerlo o controllarlo; irrevocabile per il meccanismo stesso

ra un altro senso con cui Hobbes usa il termine nei suoi scritti, ovvero quello di *to bear the person, portare, sostenere la persona*, intesa come *maschera*. Un significato che Hobbes riprende dall'idea classica di *persona civitatis*, e in particolare da Cicerone, per descrivere il rapporto tra la moltitudine altrimenti disgiunta di sudditi e il loro sovrano, e che l'*Oxford English Dictionary*, con esplicito riferimento al *Leviathan* (1651), indica come sinonimo di *to represent, to embody*. Hobbes fa così suo non solo il vocabolario classico, ma anche l'idea di personificazione e rappresentazione dei parlamentaristi suoi avversari, utilizzando contro i loro stessi argomenti a favore della limitazione del potere sovrano.

¹⁰ Sulla rappresentanza cfr: (Di Bello 2010: 82-99); (Piccinini 1999: 123-141); (Weithman 2019: 173-190); (Dumouchel 1996: 68-80); (Runciman 2010: 15-34); (Herzog 2009: 379-389); (Crignon 2005: 493-524); (Martinich 2016: 315-339); (Douglass 2018: 91-114); (Dockès 2003: 159-176); (Brito Vieira 2018: 25-29); (Skinner, 1999); (Skinner 2005: 155-184); (Duso 2003); (Pitkin 1967); (Amendola 1999); (Sorgi 2014); (Jaume 1986); (Zarka 2001); (Tukiainen 1994); (Gauthier 1969).

dell'autorizzazione e irresistibile perché neanche il rispetto delle leggi naturali rappresenta un limite.

Massima espressione di questo potere assoluto del Leviatano è la *legge*, la legge positiva, che decide di ogni ambito, politico, economico, fiscale, etico e religioso¹¹.

È soltanto con e dopo la nascita dello Stato infatti, che vengono definiti il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, che nasce la proprietà privata (Hobbes 2001 [1651-1668]: 293-295)¹², che vengono definiti gli articoli di fede (*Ivi*: 948-949)¹³.

Ma Hobbes, e qui veniamo al cuore del contributo, va oltre, affermando che attraverso la propria legge e autorità, il sovrano può e, anzi, deve decidere anche dell'educazione, dell'istruzione dei propri sudditi.

¹¹ Cfr. (Di Bello 2010: 100-123); (Bobbio 1989); (Di Marco 1999); (Cattaneo 1962); (Scorsi 2007); (Beaud 2002); (King 1999); (Chioldi 1968).

¹² «È connesso alla sovranità l'intero potere di prescrivere le regole attraverso cui ognuno riesce a sapere di quali beni può fruire e quali azioni può compiere senza essere molestato da altri suoi con-sudditi [...] Queste regole della proprietà (o *meum* e *tuum*), del *bene* e del *male*, del *legittimo* e dell'*illegittimo* nelle azioni dei sudditi, sono le leggi civili, cioè le leggi di ogni singolo Stato».

«Is annexed to the Sovereignty, the whole power of prescribing the Rules, whereby every man may know, what Goods he may enjoy and what Actions he may do, without being molested by any of his fellow Subjects [...] These Rules of Propriety (or *Meum* and *Tuum*) and of *Good*, *Evil*, *Lawful* and *Unlawful* in the actions of subjects, are the Civil Laws, that is to say, the laws of each Commonwealth in particular».

«Summae potestatis jus est, regulas praescribere, quibus, quid sit suum unusquisque sciat et fruatur, sine molestia a concivibus [...] Regulae ergo, quibus definiuntur *meum* et *tuum*, et in actionibus *bonum*, *malum*, *licitum*, *illicitum*, a quibus dependet pax civium, ab habente potestatem summam praescribendae sunt. Vocantur autem regulae illae *leges civiles*, sive civitatis illius *leges* cujus civibus praescribuntur».

¹³ «Tutto ciò che è NECESSARIO alla *salvezza* è contenuto in due virtù: *la fede in Cristo* e *l'obbedienza alle leggi*».

«All that is NECESSARY to *Salvation*, is contained in two virtues, *faith in Christ*, and *obedience to laws*».

«Quae ad salutem aeternam *necessaria* sunt, duabus virtutibus continentur, *fide in Christum*, et *oboedientia legibus* prestita».

4. *La mente del popolo è un foglio bianco*

Dunque, il Leviatano rappresenta i sudditi, questi ultimi sono gli autori responsabili delle sue azioni, ha prerogative pressoché assolute, ma a Hobbes non basta: è necessario insegnare al popolo a obbedire, bisogna educarli al rispetto dei diritti sovrani e ciò può avvenire soltanto attraverso l'istruzione.

Ciò perché, ed ecco l'importanza del breve excursus storico delle guerre civili inglesi, a parere di Hobbes, molti hanno imparato a giudicare ciò che è legittimo in base alla propria coscienza e non rispetto alla legge, a considerare la proprietà come esclusiva su cui il dominio statale non può mai intervenire, a ritenere giustificato e doveroso il tirannicidio e a preferire un governo in cui i poteri siano divisi. Di qui la necessità del controllo da parte del sovrano delle vie e degli strumenti con cui il popolo viene istruito.

Il tema della sedizione a causa dei falsi postulati è una costante per Hobbes che lo ripete, trattandolo e approfondendolo, in tutte le sue opere politiche, a partire dagli *Elements of Law*, come detto, circolati all'indomani dei primi scontri in Inghilterra.

Qui l'argomento è trattato nei capitoli VIII e IX, dove si legge: «Tre elementi concorrono a disporre gli uomini alla sedizione. Il primo è lo scontento [...] il secondo è il pretesto di un diritto [...] il terzo è la speranza di successo» (Hobbes 1972 [1640]: 238).

Per quanto riguarda lo scontento, continua Hobbes, ciò che spinge gli uomini a ribellarsi è la *mancaza di potere* che ritengono sia loro dovuto e, siccome ognuno stima che il suo merito sia maggiore, non potrà che esserci sedizione e ribellione.

In riferimento alla pretesa di diritto, Hobbes è ancora più specifico e a tale causa di sedizione associa la necessità del controllo delle opinioni e dell'istruzione:

Di questi pretesti vi sono sei casi particolari. Uno si ha quando il comando è contrario alla coscienza, e si crede che sia illegittimo per chi sia soggetto al supremo comando compiere un'azione, ch'egli pensa nella sua coscienza non sia legittimo per lui compiere [...]. Un altro [...] quando il comando è contro le leggi, e si considera il potere sovrano obbligato verso le proprie leggi, al modo stesso del suddito [...] Un terzo [...] quando si ricevono comandi da qualcuno, e un *supersedeas* al

medesimo da altri e si pensa che l'autorità sia eguale, come se il potere sovrano fosse diviso. Un quarto [...] quando si è comandati di contribuire con le proprie persone o il denaro al servizio pubblico e si pensa di avere sulle cose medesime una proprietà distinta dal dominio del potere sovrano e che quindi non si è tenuti a dare il contributo dei propri beni [...] Un quinto, quando i comandi sembrano dannosi per il popolo e gli uomini pensano, ciascuno di loro, che l'opinione e il sentire del popolo siano gli stessi della opinione loro [...] chiamando col nome di popolo qualsiasi moltitudine della propria fazione. Il sesto [...] quando i comandi sono sgradevoli e colui che comanda cose sgradevoli vien tenuto in conto di tiranno (Hobbes 1972 [1640]: 240-241)¹⁴.

Per Hobbes non ha ragion d'essere nessuna di queste sei pretese.

Infatti, per quanto concerne l'obbedire a leggi che si ritengano contrarie alla propria coscienza o alle leggi di natura o alla religione, il filosofo inglese afferma che è dovere di ogni suddito «obbedire all'estremo delle sue possibilità ai comandi di chi ne sia il sovrano» (Hobbes 1972 [1640]: 241)¹⁵, perché è così che in realtà agisce secondo coscienza. Inoltre, quanto alla religione, per Hobbes, solo due sono i precetti cui credere - che Gesù è il Cristo e che bisogna obbedire al sovrano -, perché dopo la fine del governo diretto di Dio attraverso i Profeti prevista dal Vecchio Testamento, è allo Stato che è attribuita la sovranità in at-

¹⁴ (Hobbes 1994 [1640]: 164-165): «Of which pretences there be six special cases. One is, when the command is against their conscience, and they believe it is unlawful for a subject at the command of the sovereign power to do any action, which he thinketh in his own conscience not lawful for him to do [...] Another [...] when the command is against the laws, and they think the sovereign power in such sort obliged to his own laws, as the subject is; [...] A third [...] when they receive commands from some man or men, and a *supersedeas* to the same from others, and think the authority is equal, as if the sovereign power were divided. A fourth [...] when they are commanded to contribute their persons or money to the public service, and think they have a propriety in the same distinct from the dominion of the sovereign power; and that therefore they are not bound to contribute their goods [...] A fifth, when the commands seem hurtful to the people; and they think, every one of them, that the opinion and sense of the people is the same with the opinion of himself, [...] calling by the name of people, any multitude of his own faction. The sixth [...] when the commands are grievous; and they account him that commandeth grievous things, a tyrant».

¹⁵ (Hobbes 1994 [1640]: 165): «every subject should in all things to the uttermost of his power obey the commands of him or them that is the sovereign thereof».

tesa che Cristo ritorni per il Giudizio Universale (Di Bello 2010: 124-151).

In riferimento all'opinione secondo cui il sovrano è obbligato verso le proprie leggi, come abbiamo visto, Hobbes dimostra ampiamente «che al potere sovrano non si può resistere, che esso porta sia la spada della guerra che della giustizia, che ha diritto di decidere di tutte le controversie, sia giudiziarie che deliberative, che crea tutte le leggi civili [...] e che ciò implica un'impunità universale» (Hobbes 1972 [1640]: 242)¹⁶.

Ancora, il potere non può essere diviso e laddove i diritti di sovranità fossero divisi, scrive Hobbes, non saremmo dinanzi a uno Stato ma alla sua corruzione.

Quanto all'idea di essere proprietari di qualcosa in modo esclusivo senza che il sovrano possa pretendere tributi o cessioni di proprietà, come accennato, per il filosofo inglese, non esiste *meum, tuum, suum*, se non per creazione sovrana, quindi come la crea e la attribuisce, così il sovrano può altresì vantare diritti di pretesa sulla proprietà privata.

Inoltre, quando si afferma che è il popolo a ribellarsi, continua Hobbes, si commette un errore, perché esso esiste solo grazie al sovrano che lo ha trasformato da moltitudine indistinta, pertanto non è il popolo a ribellarsi ma un gruppo di singoli faziosi.

Infine, quanto alla liceità del tirannicidio, il filosofo inglese rimanda alle stesse argomentazioni per cui il sovrano non può essere soggetto alle sue leggi: il sovrano non può essere punito, né tanto meno deposto o messo a morte, perché con il contratto gli individui lo hanno autorizzato e alienato qualsiasi diritto di resistenza.

Ma il comune denominatore di tali cause di sedizione, scrive Hobbes, è dato dal fatto che esse «sono sostenute nei libri dei dogmatici e molte di esse sono insegnate in pubbliche cattedre» (*Ivi*: 241)¹⁷, per tale motivo occorre

¹⁶ (Hobbes 1994 [1640]: 166): «the sovereign power is not to be resisted; that it carrieth the sword both of war and justice; that it hath the right of deciding all controversies, both judicial and deliberative; that it hath the making of all the laws civil; [...] and that it implieth a universal impunity».

¹⁷ (Hobbes 1994 [1640]: 166): «these opinions are maintained in the books of the dogmatics, and divers of them taught in public chairs».

estirpare dalle coscienze degli uomini tutte quelle opinioni che sembrano giustificare, o fornire una pretesa di diritto ad azioni ribelli [...] e poiché le opinioni che si son ricevute con l'educazione, e sono divenute abituali a lunga distanza di tempo, non possono essere estirpate con la forza e all'improvviso, devono essere anche tolte col tempo e con l'educazione. E poiché le dette opinioni son derivate dall'insegnamento pubblico e privato, e quei maestri le hanno ricevute dai fondamenti e principi che hanno imparato nelle Università, dalla dottrina di Aristotele, e di altri (che [...] essendo appassionatamente assuefatti al governo popolare, hanno introdotto le loro opinioni con eloquente sofistica), non vi è dubbio che se la vera dottrina concernente la legge di natura, e la proprietà di un corpo politico, e la natura della legge in generale, fossero fissate in modo perspicuo e insegnate nelle Università, i giovani che vi giungono immuni da pregiudizio, e le cui menti sono ancora come carta bianca, capaci di ogni istruzione, la riceverebbero più facilmente, e poi la insegnerebbero al popolo, sia nei libri che in altri modi (*Ivi*: 254-255)¹⁸.

Le medesime argomentazioni le troviamo nello scritto del 1642, il *De Cive*, dove, a differenza degli *Elements*, Hobbes pone in evidenza le false dottrine come causa di sedizione sin dall'inizio dell'opera, nella prefazione ai lettori, giustificando altresì la lotta a esse come il motivo per cui ha scritto il saggio, facendolo circolare prima rispetto al progetto originario (Hobbes 2001 [1642]: 69).

¹⁸ (Hobbes 1994 [1640]: 176-177): «necessary, is the rooting out from the consciences of men all those opinions which seem to justify, and give pretence of right to rebellious actions [...] And because opinions which are gotten by education, and in length of time are made habitual, cannot be taken away by force, and upon the sudden: they must therefore be taken away also, by time and education. And seeing the said opinions have proceeded from private and public teaching, and those teachers have received them from grounds and principles, which they have learned in the Universities, from the doctrine of Aristotle, and others (who [...] being passionately addicted to popular government, have insinuated their opinions, by eloquent sophistry): there is no doubt, if the true doctrine concerning the law of nature, and the properties of a body politic, and the nature of law in general, were perspicuously set down, and taught in the Universities, but that young men, who come thither void of prejudice, and whose minds are yet as white paper, capable of any instruction, would more easily receive the same, and afterward teach it to the people, both in books and otherwise, than now they do the contrary».

Ma nelle cose su cui ciascuno deve meditare per vivere, è inevitabile che le offese, le lotte e le stragi nascano non solo dall'errore, ma anche dall'ignoranza. Quanto grandi sono dunque questi danni, tanto grande è l'utilità di una dottrina dei doveri correttamente presentata. Quanti re, quanti uomini buoni, ha fatto uccidere questo solo errore, che un suddito ha diritto di uccidere un re tirannico? Quante gole ha fatto tagliare un altro errore, che il principe supremo può, per determinati motivi, essere privato del regno da determinati uomini? Quanti uomini ha fatto fuori la dottrina erronea che i re non sono superiori alla moltitudine, ma sono i suoi ministri? Infine, di quante ribellioni non è stata causa la dottrina secondo cui spetta ai privati di stabilire se i comandi dei re sono giusti o ingiusti, e prima di obbedire non è solo legittimo, ma necessario discutere? (*Ivi*: 69)¹⁹.

Per tale motivo, continua Hobbes, poiché simili opinioni nascono ogni giorno, è necessario che qualcuno disperda le nubi, e mostri, in base a ragioni fermissime, che non vi sono dottrine autentiche del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, eccet-

¹⁹ (Hobbes 1642: 8v): «In iis vero quae quisque vivendi causa meditari debet, non modo ab errore, sed etiam ab ignorantia, offensiones, rixas, caedes oriri necesse est. Quanta ergo haec damna sunt, tanta est ab officiorum doctrina bene tradita utilitas. Quot Reges, eosdemque viros bonos, error unus, posse Regem Tyrannum a subdito suo jure occidi, occidi fecit? Error hic, posse Principem summum certis de causis a certis hominibus regno spoliari, quantum hominum jugulavit? Quantum hominum interfecit doctrina haec erronea, Reges summos multitudine superiores non esse, sed ministros ejus? Denique illa quot Rebellionum causa fuit, qua docetur, Imperata Regum utrum justa an injusta sint, cognitionem ad privatos homines pertinere, & priusquam fiant, disputari non modo jure posse, sed etiam oportere?».

(Hobbes 1966 [1651]: xi-xii): «But in those things which every man ought to meditate for the steerage of his life, it necessarily happens, that not only from errors, but even from ignorance itself, there arise offences, contentions, nay even slaughter itself. Look now, how great a prejudice these are, such, and so great is the benefit arising from this doctrine of morality, truly declared. How many Kings (and those good men too) hath this one error, that a Tyrant King might lawfully be put to death, been the slaughter of? How many throats hath this false position cut, that a prince for some causes may by some certain men be deposed? And what blood-shed hath not this erroneous doctrine caused, that Kings are not superiors to, but administrators for the multitude? Lastly, how many rebellions hath this opinion been the cause of which teaches that the knowledge whether the commands of Kings be just or unjust, belongs to private men, and that before they yield obedience, they not only may, but ought to dispute them?».

to le leggi istituite dallo Stato, indicando la via regia della pace a discapito dei sentieri oscuri e tenebrosi della sedizione.

Poste tali basi, anche nel *De Cive*, nei capitoli VI e XII (*Ivi*: 134-139; 182-192), Hobbes ripete quanto già rilevato negli *Elements*, e dopo aver elencato e analizzato le medesime cause di sedizione, le false dottrine e il ruolo di sobillatori e oratori, conclude che

Per conservare la pace interna sono necessarie molte cose, perché molte cose [...] concorrono a turbarla. Abbiamo mostrato [...] che alcune cose dispongono gli animi alla sedizione, altre muovono ed eccitano chi è così disposto. Fra le cose che dispongono, abbiamo enumerato in primo luogo alcune dottrine perverse. È dunque dovere di coloro che amministrano i poteri supremi sradicare queste dottrine dagli animi degli uomini, e introdurre quelle contrarie. Poiché le opinioni possono essere imposte all'animo degli uomini non comandando, ma insegnando [...] Gli errori [...] sono penetrati nell'animo degli incolti, in parte dai pulpiti dei predicatori, in parte dalla conversazione quotidiana con persone che, per la loro consistenza del patrimonio familiare, si sono dedicati agli studi, e nell'animo di questi ultimi, dai maestri della loro gioventù, nelle università pubbliche. Perciò, inversamente, se si vuole introdurre una dottrina sana si deve cominciare dalle università. Qui devono essere poste le basi della dottrina civile vera e veramente dimostrata. [...] Ritengo dunque sia dovere di chi ha il potere supremo, fare mettere per iscritto i veri elementi della dottrina civile, o comandare che siano insegnati in tutte le università dello Stato (*Ivi*: 197-198)²⁰.

²⁰ (Hobbes 1642: 215-217): «Ad conservationem autem Pacis internae, multa requiruntur, quia multa concurrunt [...] ad eam perturbendam. Ostendimus ibi alia esse quæ disponunt animos ad seditionem, alia quæ dispositos movent et excitant. Inter ea quæ disponunt, numeravimus primo loco quasdam pravas doctrinas. Has igitur eradicare ex animis civium, et contrarias insinuare, officium eorum est, qui summa imperia administrant. Quoniam autem opiniones non imperando sed docendo [...] animis hominum inseruntur [...] Errores [...] in animos rudium irrepserunt partim e concionatorum cathedris, partim a sermonibus quotidianis hominum propter rei familiaris laxitatem studiis vacantium; et in animos horum a doctoribus adolescentiae suae in Academiis publicis. Quare etiam viceversa, si quis sanam doctrinam introducere voluerit, incipiendum ei est ab Academiis. Illic fundamenta doctrinae civilis vera, et vere demonstrata jacenda sunt [...] Officii igitur summorum imperantium esse arbitror, Elementa vera doctrinae civilis conscribi facere et imperare ut in omnibus civitatis Academiis doceantur».

(Hobbes 1966 [1651]: 171-172): «Many things are required to the conservation of inward Peace, because many things concur [...] to its perturbation. We have

Così anche nel *De Cive*, Hobbes ribadisce che spettano al sovrano il giudizio delle dottrine e la potestà di proibire che siano insegnate, perché *salus populi suprema lex*.

Ciò perché, scrive il filosofo inglese nel *Leviathan*, per sicurezza non si intende solo la mera conservazione della vita, bensì anche tutte le altre soddisfazioni che ognuno acquisirà nel corso di essa con attività legittime e senza pericolo o danno per lo Stato. Si intende che questo dovrebbe essere fatto non attraverso un'attenzione nei confronti degli individui, che vada oltre il proteggerli dai torti che lamenteranno, bensì attraverso provvedimenti generali a livello della pubblica istruzione, sia dottrinale che esemplare, nonché facendo e rendendo esecutive delle buone leggi cui gli individui possano fare riferimento.

Continua Hobbes, seguendo l'identico schema delle opere precedenti ma con qualche ulteriore specifica circa l'esempio dell'antichità, dei Greci, dei Romani e delle nazioni vicine (Hobbes 2001 [1651-1668]: 523-549), è necessario

per prima cosa insegnare al popolo che non deve amare le forme di governo che vede nelle nazioni vicine più di quanto non ami la propria né deve desiderare di cambiarla (qualunque tipo di prosperità possa osservare in quel momento nelle nazioni governate in modo diverso dalla sua). Infatti, la prosperità di un popolo governato da un'assemblea aristocratica o democratica non viene né dall'aristocrazia né dalla democrazia, ma dall'obbedienza e dalla concordia dei sudditi, e neppure in

there showed, that some things [...] dispose the minds of men to sedition, others which move and quicken them so disposed. Among those which dispose them, we have reckoned in the first place certain perverse doctrines. Its therefore the duty of those who have the chief Authority; to root those out of the minds of men, not by commanding, but by teaching [...] Those errors [...] have crept into the minds of ignorant men, partly from the Pulpit, partly from the daily discourses of men, who by reason of little employment, otherwise, do find leisure enough to study; and they got into these men minds by the teachers of their youth in public schools. Wherefore also, on the other side, if any man would introduce sound Doctrine, he must begin from the *Academies*: There, the true, and truly demonstrated foundations of civil Doctrine are to be laid [...] I therefore conceive it to be the duty of Supreme Officers to cause the true elements of civil Doctrine to be written, and to command them to be taught in all the Colleges of their several Dominions».

una monarchia il popolo prospera perché un uomo ha il diritto di governarlo, ma perché esso gli obbedisce (*Ivi*: 549-551)²¹.

L'autorità politica deve predisporre il necessario contenimento per attitudini e comportamenti che possono incidere in modo distruttivo sulla costruzione dello Stato, vale a dire che il Leviatano deve intervenire contro quelli che non rispettano la *compleasance*, la compiacenza, come indica la quinta legge di natura, e che non si sforzano di adattarsi agli altri. Figure quali gli asociali, gli ostinati e i ribelli, esercitano negativamente il potere naturale poiché puntati sulla *private opinion* e non rinunciano all'esercizio del *jus meum regendi meipsum*, del diritto naturale di *self preservation*. Operando in tal senso, questi individui si pongono contro l'istituzione dell'ordine civile e quindi contribuiscono in permanenza a produrre conflitti civili: contro di loro e contro coloro che non vogliono rinunciare alla propria presunta condizione di privilegio, deve intervenire allora la legge civile che li esclude dalla società. Ciò perché, scrive Hobbes, «i potenti mandano giù difficilmente qualcosa che stabilisca un potere per imbrigliare i loro affetti e i dotti qualcosa che metta allo scoperto i loro errori e diminuisca con questo la loro autorità» (*Ivi*: 549)²².

²¹ «the people are to be taught, first, that they ought not to be in love with any form of government they see in their neighbour nations, more than with their own, nor, whatsoever present prosperity they behold in nations that are otherwise governed than they, to desire change. For the prosperity of a people ruled by an aristocratical or democratical assembly cometh not from aristocracy, nor from democracy, but from the obedience and concord of the subjects: nor do the people flourish in a monarchy because one man has the right to rule them, but because they obey him».

«Populus docendus est, prima erit, ne formas regiminis, quas in gentibus vicinis conspiciunt, plusquam formam civitatis propriae adament aut imitari cupiant, quamtamcumque gentium illarum prosperitatem videant. Non enim ab aristocratia, vel democratia, aut monarchia, sed ab obedientia et concordia civium in quacunqve civitate res secundae oriuntur. In omni civitatis genere sublata obedientia, et proinde concordia civium, non modo non florebut cives, sed civitas brevi tempore dissolvetur: iique, qui sine summae potestatis autoritate corrigere tantum civitatem vellent, eam tandem non corrigent, sed destruent».

²² «Potent men digest hardly anything that setteth up a power to bridle their affections; and learned men, anything that discovereth their errors, and thereby their authority».

Di qui l'importanza dei ministri pubblici che

hanno l'autorità di insegnare o di rendere altri capaci di insegnare al popolo il suo dovere nei confronti del potere sovrano e di istruirlo sulla conoscenza di ciò che è giusto e ingiusto, in modo da renderlo più adatto a vivere beatamente e in pace con gli altri e a resistere al nemico pubblico [...] ministri in quanto [...] fanno ciò con la [...] autorità [...] del sovrano. Soltanto il monarca o l'assemblea sovrana riceve da Dio l'autorità immediata di insegnare al popolo di istruirlo (*Ivi*: 392-395)²³.

Tale programma educativo pone il problema della sua organizzazione pratica e Hobbes attribuisce l'azione riformatrice proprio a quei centri di cultura cui ha in prima istanza imputato la colpa della cattiva istruzione del popolo, le università²⁴: esse, si legge nel *Leviathan*, sono i mezzi attraverso cui le già citate opinioni contrarie alla pace e fondate su falsi principi si sono radicate profondamente nel popolo. Il potere del Papa, infatti, ha trovato in esse delle roccaforti ed è sempre stato appoggiato principalmente dalle università contro il potere dello Stato, e le dottrine contro il potere sovrano sono sostenute da predicatori e giuristi che sono stati educati lì. Tuttavia, continua il filosofo inglese, l'istruzione del popolo non può non dipendere del tutto dalle università, anzi, è chiaro che

L'istruzione del popolo dipende interamente da un insegnamento giusto dato ai giovani nelle università. [...] che anche se le università non sono state autrici di quelle false dottrine, tuttavia non hanno saputo

«Potentes enim potentiam aliam, quae cupiditates suas refrænare possit: et docti doctrinas, quibus errores sui possunt detegi, non facile patiuntur, ne autoritas eorum apud populum inde minuatur».

²³ «have authority to teach, or to enable others to teach the people their duty to the sovereign power, and instruct them in the knowledge of what is just and unjust, thereby to render them more apt to live in godliness and in peace amongst themselves, and resist the public enemy [...] ministers, in that they [...] do it [...] by no authority but that of the sovereign. The monarch or the sovereign assembly only hath immediate authority from God to teach and instruct the people».

«Populum docendi autoritas concessa est [...] Populum enim docendi monarchis solis et coetibus summis autoritas a Deo immediate concessa est».

²⁴ All'evoluzione e alla riforma delle università è dedicato il capitolo XLVI del *Leviathan*, dove le scuole e le università, lo studio dell'aristotelismo che in esse di svolge sono emblematicamente poste nel Regno delle Tenebre.

come impiantare quelle vere. Infatti, da tale contraddizione di opinioni risulta certissimo che [i predicatori] non sono stati sufficientemente istruiti (*Ivi*: 557-559)²⁵.

Perché, conclude Hobbes, riprendendo la stessa metafora utilizzata negli *Elements*,

la mente della gente comune, a meno che non sia corrotta dalla dipendenza da potenti o scarabocchiata con le opinioni dei loro dottori, è come un foglio bianco, adatto a ricevere tutto ciò che vi sarà impresso dall'autorità pubblica (*Ivi*: 548-549)²⁶.

E quanto finora esposto, a parere del filosofo inglese, non è affatto eccessivo o illiberale, né può fornire una giustificazione per resistere al potere assoluto del Leviatano, per due motivi: il primo è l'autorizzazione stessa e la dinamica su cui essa poggia che non consente, come accennato, di revocarla o di resistere al sovrano legittimamente autorizzato. Il secondo, è il fine per cui nasce lo Stato, ovvero la salvaguardia delle vite degli individui. Per Hobbes, infatti, tra i diritti sovrani rientra

il giudizio su quali opinioni e quali dottrine siano contrarie alla pace e quali vi conducono e, di conseguenza, in quali occasioni, in che misura e riguardo a che cosa bisogna fidarsi degli uomini quando parlano alla

²⁵ «the instruction of the people dependeth wholly on the right teaching of youth in the universities. [...] though the universities were not authors of those false doctrines, yet they knew not how to plant the true. For in such a contradiction of opinions, it is most certain that they have not been sufficiently instructed».

«Populi instructionem dependere omnem a rectitudine opinionum, quas docent universitates. Ante omnia ergo illae reformandae sunt.[...] Doceri ergo potuerunt. Ministri illi qui, magno numero, concionibus suis contra regem optimum populum instigaverunt, unde doctrinas suas seditiosas in pulpita attulerunt, unde doctorum et magistrorum titulos, id est auctoritatem, apud populum obtinuerunt, nisi ab universitatibus? Rectene hoc? Negabis. Doceri ergo potuerunt».

²⁶ «the common people's minds, unless they be tainted with dependence on the potent, or scribbled over with the opinions of their doctors, are like clean paper, fit to receive whatsoever by public authority shall be imprinted in them».

«Hominum autem ex plebe, animi nisi a potentioribus distorqueantur, aut doctorum opinionibus scribillati sint, instar chartae purae impressionem ab auctoritate publica quamlibet accipiunt».

moltitudine del popolo e chi esaminerà le dottrine di tutti i libri prima della loro pubblicazione (*Ivi*: 292-293)²⁷.

Non esercitare tale diritto equivale a venir meno al compito per cui è nato il Leviatano.

Infatti, chi abbandona i mezzi abbandona i fini e abbandona i mezzi chi, essendo sovrano, [...] rinuncia al potere [...] di incaricare gli insegnanti di esaminare quali dottrine siano conformi o contrarie alla difesa, alla pace e al bene del popolo. In secondo luogo, è contro il suo dovere lasciare che il popolo resti ignorante o disinformato sui fondamenti e sulle ragioni di quei diritti essenziali, perché in questo modo è facile che venga sedotto e portato a resistergli quando lo Stato ne chiederà i servizi. È necessario che i fondamenti di quei diritti vengano insegnati con diligenza e verità (*Ivi*: 544-545)²⁸.

A tali conclusioni Hobbes giunge, ribadendole, nel *Behemoth*, dove associa quanto finora descritto circa l'ignoranza del popolo, le università e le cause di sedizione agli eventi della guerra civile inglese, dimostrando così anche praticamente e storicamente la perniciosità dei falsi postulati.

²⁷ «to be judge of what opinions and doctrines are averse, and what conducing to peace; and consequently, on what occasions, how far, and what men are to be trusted withal in speaking to multitudes of people; and who shall examine the doctrines of all books before they be published».

«quae ad conservationem vel violationem pacis tendunt decernere, et quando, quatenus, quibus apud multitudinem concionari permittendum sit, et qui libri publicandi et a quibus examinandi sint».

²⁸ «For he that deserteth the means deserteth the ends; and he deserteth the means that, being the sovereign, [...] renounceth the power [...] of appointing teachers, and examining what doctrines are conformable or contrary to the defense, peace, and good of the people. Secondly, it is against his duty to let the people be ignorant or misinformed of the grounds and reasons of those his essential rights, because thereby men are easy to be seduced and drawn to resist him when the Commonwealth shall require their use and exercise. And the grounds of these rights have the rather need drafter need to be diligently and truly taught».

«Qui enim media, idem finem deserit. Et per consequens, [...] potestati [...] ministros [...] quae doctrinae paci et bono publico conformes sunt statuendi renuntiare, contra officium est. Secundo, contra officium ejus est permittere ut jurium horum essentialium causas et fundamenta populus ignoret; quia per ignorantiam harum rerum cives seduci ad seditionem facile possunt et solent. Horum autem jurium fundamenta eo magis doceri debent, quod juris naturalis sunt».

Così, infatti, il filosofo inglese inizia la narrazione sottoforma di dialogo:

A. Nell'anno 1640 il governo d'Inghilterra era monarchico, e il re allora regnante, Carlo, [...] deteneva la sovranità per diritto derivantegli da una discendenza che continuava ininterrottamente da più di seicento anni [...] e si sforzava solo di adempiere il suo dovere verso Dio, governando bene i suoi sudditi» (Hobbes 1979 [1668]: 5-6)²⁹.

E alla domanda dell'interlocutore su come il popolo sia arrivato a essere così corrotto, e che specie di persone siano riuscite a sedurlo in questo modo, Hobbes risponde:

A. Varie specie di seduttori. Una era costituita da ministri, ministri di Cristo [...] In secondo luogo, c'era un numero considerevole di persone [...] che, malgrado il potere del papa in Inghilterra sia temporale, sia ecclesiastico, fosse stato abolito con atto di parlamento, continuavano a credere che noi dovremmo essere governati dal papa, e pretendevano che questi fosse il vicario di Cristo e, per diritto derivante da Cristo, il capo di tutto il popolo cristiano. [...] C'erano in terzo luogo, non poche persone che [...] si dichiararono favorevoli a una certa libertà di religione. [...] In quarto luogo, c'era un numero eccezionalmente grande di uomini, di più elevata condizione, i quali avevano ricevuto un'educazione che li aveva fatti invaghiare delle forme di governo dei greci e dei romani [...] In quinto luogo, la città di Londra e altri grandi centri commerciali, ammirando la prosperità raggiunta dai Paesi Bassi dopo che si erano ribellati al loro monarca, il re di Spagna, erano inclini a pensare che in Inghilterra analogo cambiamento di governo avrebbe portato loro analoga prosperità. In sesto luogo, ce n'erano moltissimi che avevano dissipato le proprie sostanze, o le ritenevano troppo misere in confronto alle capacità di cui si stimavano dotati; e ce n'erano ancor di più che avevano corpi robusti, ma non vedevano alcun modo di guadagnarsi il pane onestamente. Tutti costoro desideravano ardentemente la guerra. [...] Infine, il popolo in generale era così ignorante del suo dovere, che forse non uno su diecimila sapeva quale diritto un uomo avesse di comandare, o quale necessità vi fosse d'un re o d'una repubblica, per cui separarsi dal proprio denaro contro la

²⁹ (Hobbes 1860 [1668]: 165-166): «A. In the year 1640, the government of England was monarchical; and the King that reigned, Charles, [...] holding the sovereignty, by right of a descent continued above six hundred years [...] that wanted [...] anything more than to discharge his duty towards God, in the well governing of his subjects».

propria volontà, anzi ciascuno si riteneva padrone di tutto ciò che possedeva, tanto che niente potesse essergli tolto, senza il suo consenso (Hobbes 1979 [1668]: 6-8)³⁰.

Seduttori che, ripete Hobbes nel *Behemoth*, trovano nelle università e nelle chiese i luoghi privilegiati in cui far attecchire le proprie teorie (*Ivi*: 28-32).

A. [...] Nessuno degli Stati più grandi del mondo è stato a lungo libero da sedizioni. I greci per un certo tempo ebbero i loro piccoli re cui, poi, per le sedizioni, subentrarono piccole repubbliche; queste, divenute più grandi, si trasformarono ancora una volta, per le sedizioni, in monarchie. Tutto questo avvenne per la mancanza di regole di giustizia di cui il popolo comune potesse tener conto, e, se tali regole il popolo le avesse conosciute all'inizio di ognuna di queste sedizioni, le persone ambiziose mai avrebbero potuto sperare di turbare il loro governo, una volta che questo fosse stato stabilito. L'ambizione, infatti, può ben poco se mancano le braccia, e di poche braccia essa disporrebbe, se il popolo comune fosse istruito sui veri principi del suo dovere, con la stessa diligenza con cui i predicatori lo atterriscono o lo confondono con inutili o pericolose dottrine riguardanti la natura della volontà

³⁰ (Hobbes 1860 [1668]: 167-169): «A. The seducers were of divers sorts. One sort were ministers; ministers [...] of Christ [...] Secondly, there were a very great number, [...] that the Pope's power in England, both temporal and ecclesiastical, had been by Act of Parliament abolished, did still retain a belief that we ought to be governed by the Pope, whom they pretended to be the vicar of Christ, and, in the right of Christ, to be the governor of all Christian people. [...] Thirdly, there were not a few, who [...] declared themselves for a liberty in religion [...] Fourthly, there were an exceeding great number of men of the better sort, that had been so educated, as that in their youth having read the books written by famous men of the ancient Grecian and Roman commonwealths concerning their polity and great actions [...] Fifthly, the city of London and other great towns of trade, having in admiration the prosperity of the Low Countries after they had revolted from their monarch, the King of Spain, were inclined to think that the like change of government here, would to them produce the like prosperity. Sixthly, there were a very great number that had either wasted their fortunes, or thought them too mean for the good parts they thought were in themselves; and more there were, that had able bodies, but saw no means how honestly to get their bread. These longed for a war [...] Lastly, the people in general were so ignorant of their duty, as that not one perhaps of ten thousand knew what right any man had to command him, or what necessity there was of King or Commonwealth, for which he was to part with his money against his will; but thought himself to be so much master of whatsoever he possessed, that it could not be taken from him upon any pretence of common safety without his own consent».

umana, e molte altre questioni filosofiche, che non tendono affatto alla salvezza dell'anima nell'altra vita, né al benessere del popolo in questa, ma solo a dirigere verso il clero gli obblighi che il popolo dovrebbe adempiere verso il re. [...] eppure [...] sarebbe facile correggere quest'inconveniente, se si correggessero le università (*Ivi*: 83)³¹.

Università che, ribadisce il filosofo di Malmesbury nella sua ultima opera politica, non devono essere distrutte ma riformate per far sì che smentiscano le false dottrine e insegnino quelle vere:

A. [...] Il nucleo delle ribellioni sono le università [...] Le università, tuttavia, non devono essere distrutte, ma solo meglio ordinate: in altri termini, si deve fare in modo che la politica ivi insegnata sia (come la vera politica dovrebbe essere) adatta a insegnare agli uomini che è loro dovere obbedire a tutte le leggi, di qualsivoglia natura, promulgate dall'autorità del re, finché la stessa autorità non le revochi; adatta a far loro capire che le leggi civili sono le leggi di Dio, poiché coloro che le fanno sono da Dio designati per farle; adatta a far loro sapere che il popolo e la chiesa sono una sola cosa, ed hanno un solo capo il re; e nessuno ha titolo valido per governare sotto il re, se non l'ha ottenuto da lui; e il re deve la sua corona solo a Dio, non a un uomo, si tratti di un ecclesiastico o no. Quanto alla religione insegnata nelle università deve consistere in una quieta attesa della seconda venuta del nostro benedetto Salvatore, e nella risoluzione di obbedire nel frattempo alle leggi del re (che sono anche le leggi di Dio), di non fare male a nessuno, di vivere in carità con tutti, beneficiare poveri e ammalati, e condurre una vita sobria e senza scandali; né si devono mescolare con la

³¹ (Hobbes 1860 [1668]: 252): «A. [...] nor have any the greatest commonwealths in the world been long free from sedition. The Greeks had for awhile their petty kings, and then by sedition came to be petty commonwealths ; and then growing to be greater commonwealths, by sedition again became monarchies ; and all for want of rules of justice for the common people to take notice of; which if the people had known in the beginning of every of these seditions, the ambitious persons could never have had the hope to disturb their government after it had been once settled. For ambition can do little without hands and few hands it would have, if the common people were as diligently instructed in the true principles of their duty, as they are terrified and amazed by preachers, with fruitless and dangerous doctrines concerning the nature of man's will, and many other philosophical points that tend not at all to the salvation of the soul in the world to come, nor to their ease in this life, but only to the direction towards the clergy of that duty which they ought to perform to the King. [...] and yet the fault [...] may be easily mended, by mending the Universities».

religione questioni di filosofia naturale che il popolo non intende, e di cui non si curerà mai [...] una volta che le università siano state ordinate in questo modo, ne verranno sempre fuori predicatori di sani principi; e quelli che ora hanno principi non buoni se ne terranno sempre lontani. [...]

B. [...] gli uomini possono essere indotti ad amare l'obbedienza da predicatori e gentiluomini, che da giovani, abbiano assorbito nelle università buoni principi; e mai avremo una pace così durevole fino a quando le università non siano riformate (*Ivi*: 68-69)³².

5. *Hobbes filosofo dell'educazione*

Dall'analisi della filosofia hobbesiana, fin qui volutamente condotta sulla sola base dell'esegesi dei testi politici del filosofo inglese, emerge un elemento importante: il fine educativo, pedagogico, sottende l'intero pensiero di Hobbes in quanto strettamente connesso con il problema politico³³.

³² (Hobbes 1860 [1668]: 236-237): «A. [...] The core of rebellion [...] are the Universities ; which nevertheless are not to be cast away, but to be better disciplined: that is to say, that the politics there taught be made to be, as true politics should be, such as are fit to make men know, that it is their duty to obey all laws whatsoever that shall by the authority of the King be enacted, till by the same authority they shall be repealed; such as are fit to make men understand, that the civil laws are God's laws, as they that make them are by God appointed to make them; and to make men know, that the people and the Church are one thing, and have but one head, the King; and that no man has title to govern under him, that has it not from him; that the King owes his crown to God only, and to no man, ecclesiastic or other; and that the religion they teach there, be a quiet waiting for the coming again of our blessed Saviour, and in the mean time a resolution to obey the King's laws, which also are God's laws; to injure no man, to be in charity with all men, to cherish the poor and sick, and to live soberly and free from scandal; without mingling our religion with points of natural philosophy [...] which the people understand not, nor will ever care for. When the Universities shall be thus disciplined, there will come out of them, from time to time, well-principled preachers, and they that are now ill-principled, from time to time fall away.

B. [...] men may be brought to a love of obedience by preachers and gentlemen that imbibe good principles in their youth at the Universities, and also that we never shall have a lasting peace, till the Universities themselves be in such manner [...] reformed».

³³ I testi di Hobbes circolano ugualmente nonostante la censura, ciò consente di conoscere il parere dei contemporanei circa la sua teoria: John Webster, simpatizzante di Cromwell, nel suo *Academiarum examen* indica Hobbes tra coloro che, come lui, sono favorevoli a una riforma dell'istruzione che escluda lo stu-

Egli stesso, nel *Leviathan* scrive:

Considerando quanto questa dottrina differisca da ciò che si pratica nella maggior parte del mondo, specialmente in queste zone occidentali che hanno ricevuto il loro insegnamento morale da Roma e da Atene [...] sono sul punto di ritenere questo mio lavoro inutile come la Repubblica di Platone [...] Ma se considero anche che la scienza della giustizia naturale è la sola scienza necessaria ai sovrani [...] riacquisto una qualche speranza che un giorno o l'altro questo mio scritto possa cadere nelle mani di un sovrano che vorrà considerarlo da solo [...] senza l'aiuto di interpreti interessati o invidiosi e che proteggendone il pubblico insegnamento con l'esercizio dell'intera sovranità, converta questa verità speculativa in utilità pratica (Hobbes 2001 [1651-1668] 597-599)³⁴.

Hobbes vuole educare gli uomini a comprendere se stessi, la propria natura, e la società in cui vivono, quindi lo Stato, ma come rileva D'Alessandro,

la sua parola non è rivolta soltanto al "cittadino" perché intenda la sua condizione di suddito e la necessità dell'obbedienza, ma s'appella nello stesso tempo all'intelletto di coloro che detengono la sovranità, ai capi

dio dei testi aristotelici. Al contrario, John Wallis, Seth Ward e John Wilkins deridono l'arroganza del filosofo inglese di voler riformare l'istruzione (Cfr. Bejan 2010).

³⁴ «Considering how different this doctrine is from the practice of the greatest part of the world, especially of these western parts that have received their moral learning from Rome and Athens [...] I am at the point of believing this my labour as useless as the Commonwealth of Plato [...] But when I consider again that the science of natural justice is the only science necessary for sovereigns [...] I recover some hope that one time or other this writing of mine may fall into the hands of a sovereign who will consider it himself [...] without the help of any interested or envious interpreter; and by the exercise of entire sovereignty, in protecting the public teaching of it, convert this truth of speculation into the utility of practice».

«Sed dum multitudinem eorum cogito, quorum consilis, ut sint falsa, expedit; quando illos, qui doctrinas contrarias sustinent, ne bello quidem civili punitos, emendari video; cumque doctrinis Graecorum et Romanorum veterum seditiosius ingenia optima innutriti intelligo; vereor, ne scriptum hoc meum reipublicae Platonicae, Utopiae, Atlantidi, similibusque ingeniorum lusibus annumeretur. Non despero tamen, quin regibus integris in sua jura, doctoribus in officia sua et civibus attentius inspicientibus, haec ipsa doctrina, consuetudine mitior facta, tandem aliquando ad bonum publicum communiter recipienda sit».

di Stato, perché elevino la loro autocoscienza al significato e al valore della funzione che essi debbono esercitare, facendosi consapevoli delle condizioni e dei fini del loro potere; non solo dei loro diritti, ma anche dei loro doveri (D'Alessandro 1968: 146).

Con la sua dottrina il filosofo inglese vuole mostrare all'occhio ottenebrato dall'interesse di parte dei suoi contemporanei e ai posteri perché e come si costituisca per opera umana quel Dio mortale che è lo Stato: gli uomini hanno un innato desiderio di possedere tutto quel che loro è gradevole e per Hobbes è proprio su tale desiderio, mai sopito anche dopo il patto e la nascita dello Stato, che i "seduttori" fanno leva, sobillando i vanagloriosi e i prepotenti³⁵ che, stimandosi superiori agli altri, spingono la loro brama di dominio oltre ogni limite, anche contro il sovrano.

Ecco allora che

fra i principali doveri dei sovrani [...] è prescritto ancora, di provvedere all'istruzione dei cittadini sui fondamenti giuridici dei diritti sovrani stessi, cioè sui principi delle leggi naturali. Così come queste non potrebbero con la sola obbligazione interna fondare lo Stato, neppure potrebbero garantirne la stabilità, anzi la sussistenza stessa, le leggi civili, la cui osservanza sia riposta solo sulla minaccia della pena. [...] Perché il popolo non sia sedotto, [...] e spinto a opporre resistenza al sovrano, questi deve farlo istruire sui fondamenti dei diritti della sovranità (D'Alessandro 1968: 168).

Questo è dunque lo Stato hobbesiano, uno Stato in cui il sovrano deve esaminare e vagliare le dottrine che si insegnano nell'istruzione pubblica, specialmente nelle università e si predicano nelle Chiese, svolgendo un'azione di controllo e di selezione sulle stesse e su chi le insegna, intervenendo come arbitro supremo nel decidere su ogni controversia di pensiero com-

³⁵ Il riferimento è alla distinzione tra vanagloriosi e moderati, fatta negli *Elements* e nel *De Cive*, per spiegare come un'indole umana non cattiva per natura, mossa dal fattore passionale, possa violare le leggi di natura per sopravvivere: i moderati rispondono alle continue trasgressioni dei precetti naturali dei vanagloriosi e della maggior parte degli uomini che, «pur non essendo sicura di poter avere la meglio nondimeno, per vanità, o confronto, o appetito, provoca il resto, che altrimenti si accontenterebbe dell'eguaglianza» (Hobbes 1972 [1640]: 110-111).

prese le questioni filosofiche, la materia religiosa e le scienze naturali, curando che l'insegnamento e l'educazione siano diretti a formare un cittadino intimamente convinto dei diritti della sovranità, perché «man is made fit for society not by nature but by education» (Hobbes 1966 [1651]: 2), *l'uomo è reso adatto alla società non dalla natura, ma dall'educazione* e a tal fine serve una sorta di virtù civica quale requisito per la pace.

Virtù civica che Hobbes si propone di insegnare con la sua opera, per la quale, come scrive nella versione latina del *Leviathan* del 1668, ritiene di non essere mai stato sedizioso, ma di avere avuto soltanto il bisogno di spiegare che gli uomini senza legge, nello stato di natura, a causa dello *jus in omnia* sono portati a uccidersi e che affinché le leggi e le pene da esse previste siano efficaci è necessario un potere accentrato nelle mani di un sovrano, così come è importante che i sudditi siano obbligati a sostenere o a difendere lo Stato comprendendo di non dover fomentare le dottrine contrarie all'animo umano foriere delle guerre civili.

L'intento di Hobbes è combattere la guerra civile da cui è stato colpito il suo Paese, e così, come espone nella *Review & conclusion* della versione inglese, sperando che la propria opera serva a porvi fine, elabora la propria dottrina cercando di basarla su principi veri e su un ragionamento solido, principi che, per quanto riguarda il diritto civile, consistono nell'analisi delle inclinazioni umane e sulle leggi naturali, note a tutti perché ognuno è dotato di ragione, mentre per quanto riguarda il potere ecclesiastico consistono nella Sacra Scrittura.

Hobbes ha il merito di difendere la necessità di un'unificazione umana fondata sull'unica assoluta autorità dello Stato, dimostrandola non solo richiamandosi agli insegnamenti della storia, ma anche con il ragionamento metodico, nel quadro di una visione totale del reale. Come scrive il suo più grande antagonista Jean-Jacques Rousseau, «il filosofo Hobbes è l'unico che abbia visto chiaramente il male e il rimedio, e che abbia osato proporre di riunire le due teste dell'aquila, e di ricondurre tutto all'unità politica, senza la quale né Stato né governo potranno mai essere ben istituiti» (Rousseau 1971 [1762]: 836).

È sulla linea di questa essenziale valutazione che, in fondo, gli studiosi del pensiero hobbesiano ne enucleano l'affermazione formale unitaria, dello Stato e della legge, sottolineandone troppo spesso le conseguenze di un'oppressione inumana, facendola perdere nell'arbitrarietà di un'unità superindividuale. Ma non è questa la tesi più profonda dell'assolutismo di Hobbes. Sebbene i suoi scritti siano messi all'Indice come eretico, la sua teoria dello Stato in generale, e del controllo delle opinioni e dell'istruzione in particolare, sono dichiaratamente controrivoluzionarie e regaliste: scrivendo il *Leviathan* nel contesto della Rivoluzione inglese, infatti, palesa il proprio proposito politico di voler prevenire ulteriori ribellioni. L'assolutismo dello Stato è l'assolutismo della legge in quanto forma unificante la molteplicità sulla base di un potere effettivo capace di garantire l'indiscutibilità della legge in quanto legge. Solo a questa condizione è possibile una vita comune, umana. Tutti i sudditi sono uguali di fronte alla legge del sovrano, tutti le devono obbedire, ciò vuol dire semplicemente che quale che sia il suo contenuto, occorre che la legge sia rispettata perché essa è il fondamento primo della società.

Come ricorda Lund, infatti, Hobbes non esclude del tutto la libertà di opinione né di coscienza³⁶ ma, relegandola *in foro interno* e circoscrivendola "pubblicamente" tramite le leggi civili, ne vuole limitare i possibili risvolti sediziosi passibili di mettere a repentaglio lo Stato e il motivo per cui esso viene creato attraverso il patto, ovvero la salvaguardia della vita degli individui:

What Hobbesian subjects actually have in nature, and what is then transferred to the sovereign by covenant, is not a right to think and do anything they might want, but rather «the right to exercise judgment about what will preserve us (at least in cases where there may be some dispute)». Thus qualified, where is no dispute, or where the disputes are about private matters that do not affect the chances of preservation, the sovereign is bound, if only by God, to leave his subjects as much liberty of opinion and action as prudence warrants (Lund 1992: 52-53).

È questo

³⁶ Sull'interpretazione "liberale" di Hobbes (cfr. Di Bello 2021).

l'imperituro assolutismo hobbesiano, il dogma necessario di qualsivoglia Stato, sia pur esso democratico. [...] Il passaggio segnato a suo modo da Hobbes, da una forma di bene psicologico-individuale a una forma di bene etico-politico, non è una contraddizione del filosofo, ma una espressione storicamente determinata e un tentativo di risolvere il contrasto immanente, la dialettica interna alla realtà e alla coscienza, la quale dai bisogni e dalle esigenze più limitate dell'io, allargando la sfera delle relazioni in cui vive, si trova a dover tener conto degli altri, o si scontra con essi, rendendosi così inevitabile il problema dell'unità (D'Alessandro 1968: 216-217).

Problema dell'unità che, in e per Hobbes, pone l'essenziale e necessario nesso tra filosofia, politica e educazione al fine di non sacrificare la spontaneità dell'individuo, anzi rispettandola al massimo, in un'autoeducazione comprensiva degli altri come di sé.

Nesso pressoché ignorato, specialmente in Italia³⁷ e che, invece, a parere di chi scrive, nella necessità di comprendere l'insieme della filosofia hobbesiana, non può essere trascurato: la concezione dell'educazione contribuisce a fornire una decisa chiarificazione delle motivazioni più vitali, delle linee tendenziali del pensiero di Hobbes che

indica così nel modo più chiaro, a conclusione del suo pensiero, l'azione pedagogica, che del resto egli stesso cercò di attuare. Noi abbiamo visto che non si tratta di una posizione accidentale. Nella luce della sua problematica pedagogica trova il suo vero significato la sua filosofia deterministica, ma anche la sua dottrina politica [...] Poiché i principi dell'istruzione sono quelli della ragione, delle sue norme, l'istanza pedagogica viene a significare la riaffermazione della esigenza

³⁷ Oltre al citato testo di D'Alessandro, datato 1968, in Italia non sono stati pubblicati altri lavori monografici dedicati al tema dell'educazione e dell'istruzione in Hobbes. L'argomento viene trattato in alcuni testi dedicati al filosofo inglese, dove, tuttavia, è perlopiù utilizzato per dimostrare e sottolineare l'aspetto assolutistico dello Stato hobbesiano. Più recenti, invece, sono i saggi pubblicati all'estero, in inglese e in francese, che trattano il tema ponendo maggiormente in evidenza il nesso sia con il contesto storico sia con l'intero pensiero politico hobbesiano, senza tuttavia sottolineare come tale prerogativa sia connessa al concetto di rappresentanza in Hobbes. Cfr.: Sorgi (1996); MacDonald Ross (1997); Anderson (2003); Serjeantson (2006); Borrelli (2009); Bejan (2010); Ducrocq (2011); Coste (2017); Bejan (2018); Cerrato (2020).

etica [...] Se il potere sovrano «deve» nel legiferare ispirarsi alle leggi di natura, queste però trovano la loro meno accidentale e più profondamente valida garanzia di realizzazione nella formazione di una coscienza «civile», razionale, universale. [...] Il problema morale [...] nel pensiero di Hobbes [...] trova la sua soluzione in quello politico della realizzazione possibile delle sue leggi, tale problema etico-politico, nel quale tutta la riflessione del filosofo viene a concentrarsi, rivendica come una delle condizioni essenziali, la più umana, della sua soluzione: [l']educazione alla «ragione» (D'Alessandro 1968: 170-171).

*Bibliografia*³⁸

- AMENDOLA ADALGISO, 1999, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Napoli: Esi.
- ANDERSON JEREMY, 2003, *The Role of Education in Political Stability*, in *Hobbes Studies*, v. 16, pp. 95-104.
- BEAUD OLIVIER, 2002, *La potenza dello Stato*, Napoli: Esi.
- BEJAN TERESA M., 2010, *Teaching the Leviathan: Thomas Hobbes on education*, in *Oxford Review of Education*, v. 36, n. 5, pp. 607-626.
- _____, 2018, *First Impressions: Hobbes on Religion, Education, and the Metaphor of Imprinting*, in L. Van Apeldoorn, R. Douglass (Eds.), *Hobbes on politics and religion*, Oxford: OUP, pp. 45-62.
- BOBBIO NORBERTO, 1989, *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi.
- BORRELLI GIANFRANCO, 2009, *Il lato oscuro del Leviathan*, Napoli: Cronopio.
- BRITO VIEIRA MONICA, 2018, *Revisiting Hobbes on Representation*, in *Hobbes Studies*, v. 31, pp. 25-29.
- CATTANEO MARIO A., 1962, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Milano: Giuffrè.
- CERRATO FRANCESCO, 2020, *Leviathan in the Classroom. State and University in Thomas Hobbes*, in *Dianoia*, v. 31, n. 2, pp. 137-148.
- CHIODI GIULIO MARIA, 1968, *Legge naturale e positiva nella filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano: Giuffrè.
- COSTE CYPRIEN, 2017, *Éduquer pour obéir ou obéir pour s'éduquer à la vertu*, in *Revue Skhole.fr. Penser et repenser l'école*, XXIX, <http://skhole.fr/livraison/29>.
- CRIGNON PHILIPPE, 2005, *Représentation et communauté. Sur Thomas Hobbes*, in *Archives de Philosophie*, n. 3, 68, pp. 493-524.
- D'ALESSANDRO VITTORIO, 1968, *Hobbes filosofo dell'educazione*, Firenze: La Nuova Italia.

³⁸ Per le edizioni antiche, per rispettare e semplificare l'ordine alfabetico, non si adotta il criterio conservativo: i nomi sono resi in italiano, seguiti dall'anno, dal titolo dell'opera, dal luogo e dall'editore.

DI BELLO ANNA, 2010, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello Stato in Thomas Hobbes*, Napoli: IISF.

_____, 2021, *Hobbes e il paradosso del primo liberalismo: interpretazioni a confronto*, in Aa. Vv., *Aspetti della sovranità tra moderno e contemporaneo*, Napoli: Guida.

DI MARCO GIUSEPPE ANTONIO, 1999, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli: Guida.

DOCKES NICOLE, 2003, *De la nécessité de la représentation chez Hobbes*, in Aa. Vv., *Le concept de représentation dans la pensée politique*, Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille, pp. 159-176.

DOUGLASS ROBIN, 2018, *Hobbes sur la représentation et la souveraineté*, in M. Albertone, D. Castiglione (éds.), *Les Défis de la représentation. Langages, pratiques et figuration du gouvernement*, Paris: Garnier, pp. 91-114.

DUCROCQ MYRIAM-ISABELLE, 2011, *La quête de la vérité en politique chez Thomas Hobbes: lecture du Léviathan*, in *XVII-XVIII. Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, n. 68, 2011, pp. 83-96.

DUMOUCHEL PAUL, 1996, "Persona": *Reason and Representation in Hobbes's Political Philosophy*, in *Substance*, v. 25, n. 2, pp. 68-80.

DUSO GIUSEPPE, 2003, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano: FrancoAngeli.

GAUTHIER DAVID P., *The logic of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press.

GIRALDO MABEL, 2012, *Hobbes: teorie e pratiche per l'educazione civile del 'buon suddito'*, in *Cqia. Rivista Formazione persona lavoro*, anno II, n. 4, pp. 111-128.

HERZOG ANNABEL, 2009, *Hobbes and Corneille on Political Representation*, in *The European Legacy*, v. 14, n. 4, pp. 379-389.

HOBBS THOMAS, 1642, *Elementorum Philosophiae sectio tertia De Cive*, Parisiis.

_____, 1839, *Vita, Authore seipso*, in Id., *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, vol. I, Londini: J. Bohn.

_____, 1860 [1668], *Behemoth*, in Id., *The English Works*, vol. VI, London: 1860.

_____, 1966 [1651], *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in Id., *The English Works*, vol. II, rist. Darmstadt, Aalen Scientia Verlag.

_____, 1972 [1642], *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze: La Nuova Italia.

_____, 1979 [1668], *Behemoth*, Roma-Bari: Laterza.

_____, 1994 [1640], *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford: OUP.

_____, 2001 [1642], *De Cive*, Roma: Editori Riuniti.

_____, 2001 [1651], *Leviatano*, Milano: Bompiani.

- _____, 2010 [1668], *Behemoth*, Oxford: OUP.
- JAUME LUCIEN, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris: Puf.
- KING PRESTON, 1999, *The ideology of order. A comparative analysis of J. Bodin and Thomas Hobbes*, London: Frank Cass.
- LUND WILLIAM R., 1992, *Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War in History of Political Thought*, 13, 1, pp. 51-72.
- MACDONALD ROSS GEORGE, 1997, *Hobbes and the authority of the universities*, in *Hobbes studies*, v. 10, pp. 68-80.
- MARTINICH ALOYSIUS P., 2005, *Hobbes*, London: Routledge.
- _____, 2016, *Authorization and Representation in Hobbes's Leviathan*, in A. P. Martinich, K. Hoekstra (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford: OUP, pp. 315-338.
- PICCININI MARIO, 1999, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere per la storia della filosofia politica moderna*, Roma: Carocci, pp. 123-141.
- PITKIN HANNAH F., 1967, *The concept of representation*, Los Angeles: UCP.
- RUNCIMAN, DAVID, 2010, *Hobbes's theory of representation: Anti-democratic or proto-democratic?* in I. Shapiro, S. Stokes, E. Wood e A. Kirshner (Eds.), *Political Representation*, Cambridge: CUP, pp. 15-34.
- SCORSI SILVIO, 2007, *Thomas Hobbes tra giusnaturalismo e positivismo*, Roma: Albatros.
- SERJEANTSON RICHARD, 2006, *Hobbes, the universities and the history of philosophy*, in C. Condren, S. Gaukroger e I. Hunter (Eds.), *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, Cambridge: CUP, pp. 113-139.
- SKINNER QUENTIN, 2005, *Hobbes on representation*, in *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 2, pp. 155-184.
- SORGI GIUSEPPE, 2014, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano: FrancoAngeli.
- TUKIAINEN ARTO, 1994, *The Commonwealth as a Person in Hobbes's Leviathan*, in *Hobbes studies*, v. 7, pp. 44-55.
- WEITHMAN Paul, 2019, *Hobbes on Persons and Authorization*, in S. A. Lloyd (Ed.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge: CUP, pp. 173-190.
- ZARCA YVES CHARLES, 2001, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Bari: Palomar.

Abstract

LA MENTE DEL POPOLO È COME UN FOGLIO BIANCO: EDUCAZIONE E POTERE NEL PENSIERO POLITICO DI THOMAS HOBBS

(THE MIND OF PEOPLE IS LIKE A WHITE PAPER: EDUCATION AND POWER IN THOMAS HOBBS' POLITICAL THOUGHT)

Keywords: Education, universities, sedition, sovereignty, control of opinions.

In an England strongly proved by civil wars, Hobbes writes his political works, the *Elements of Law*, the *De Cive*, the *Leviathan* and the *Behemoth* in which, applying a new rational-scientific method and inaugurating a new kind of politics, he describes his ideal state.

An absolute state which, following the logic of authorization, decides in every area of the individual's life, included the control of opinions and education, considered by the English philosopher the major causes of sedition and anarchy.

The aim of this paper is to show how hobbesian absolute sovereignty is above all a simple answer to the historical context, thus the consensus on civil matters required for peace can be secured only through rigorous and universal civic education overseen by the sovereign in the universities.

ANNA DI BELLO

Dipartimento di Scienze formative,
psicologiche e della formazione
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli
adibello.unisob.na@gmail.com

EISSN 2037-0520

SPARTACO PUPO

POLITICAL CONNECTIONS (AND DISCONNECTIONS)
BETWEEN BRITISH INTELLECTUALS IN THE AGE OF
ENLIGHTENMENT: HUME, STERNE, AND WILKES
IN PARIS (1764)

1. *The clergyman, the diplomatist, and the politician*

In April 1764, Laurence Sterne, the famous Irish novelist and Anglican clergyman, is passing a sociable and supposedly curative time in France, where he arrived in August 1762. He stays at M. Tollot's Hôtel, in the quartier St. Honore, where he finds «good and generous souls» (Sterne 1808: 265).

Paris is delightful to Sterne's eyes. He enters upon the life of «a French gentleman, at the small expense», as his wife estimates, «of two hundred and fifty pounds a year» (Cross 1909, 309); he works intermittently at *Tristram Shandy*, the work destined to make him world-famous, and revises more of his old sermons; but his progress in new works is very slow because of his «double bankruptcy, financial and intellectual», but mostly for «the wretched state of his health» (Cross 1909: 313). Sterne presumably renews his intimacy with French literary society, although the scant correspondence we have from this phase of his life is silent or refers only to family matters.

In these months there are scarcely any English gentlemen in Paris. The Treaty of Paris, signed on 10 February 1763 by the kingdoms of Great Britain, France, and Spain, with the consent of Portugal, after the victory of Great Britain over France and Spain in the Seven Years' War (1756-63), marks the beginning of an era of British dominance outside Europe. Since that moment, the road to Paris – in the ironical words of Horace Walpole – has become «like the description of the grave, the way of all flesh» (Walpole 1857: 95). There are many English, and many Irish and Scots.

The true «lion of the hour» in Paris at this time is David Hume, the skilled diplomatist, to the astonishment of his friends at home, who know him only as a keen philosopher and

an excellent historian, thanks to the success of such works as *Political Discourses* (1752) and *The History of England* (1754-62). Hume received a prestigious diplomatic office in August 1763 from the new British ambassador at Paris, the Scot Francis Seymour-Conway, 1st Marquis of Hertford. «My Lord – Hume announces on April 1764, referring to Lord Hertford himself, in a letter to a friend – is very impatient to have me Secretary to the Embassy; and writes very earnest letters to that purpose to the ministers, and, among the rest, to Lord Bute» (Hume 2011, 1: 440).

The latter is the Scot John Stuart, 3rd Earl of Bute (1713-92), who served as Prime Minister of Great Britain from May 1762 to April 1763. The ambassador engaged Hume as his private secretary after refusing this role to Charles Bunbury, politician who sits in the House of Commons since 1761. After the end of the Seven Years' War and the resumption of diplomatic relations with France, the Scotsman, who was at the height of his literary fame, readily accepted the appointment.

Lord Hertford resides with his son Lord Beauchamp at the Hotel de Lauragnais, a luxurious mansion near the Louvre, and there still hovered Francis Russell, Marquis of Tavistock, son of John Russell, 4th Duke of Bedford, British peace negotiator who travelled to France in September 1762 to negotiate and sign the peace. Referring again to Lord Hertford, described as «a man of strict honour» and «of no party», Hume claims in December 1763: «He has got an Opinion, very well founded, that the more Acquaintance I make, & the greater Intimacies I form with the French, the more I am enabled to be of Service to him: So he exacts no Attendance from me; and is well pleas'd to find me carry'd into all kinds of Company. He tells me, that if he did not meet me by Chance in third Places, we shoud go out of Acquaintance» (Hume 2011, 1: 420).

Hume moves to Paris in October 1763 and enters «on a new scene of life» (Hume 2011: 422), demonstrating at once, as Baron Brougham points out, «a perfect familiarity with diplomatic modes and habits», as shown by the «clearly and ably written» dispatches of this period, which «appears to have been marked by firmness and temper, as well as by quickness and sagacity» (Brougham 1855-61: 193-4).

During this period Hume writes little about private matters and everything in a hurry except about public matters, which are the only serious matters for which he has leisure. He is hailed by the French as a very important man of letters, and is clearly the celebrity of the season. His letters show an understandable surprise in this reception, far beyond any attention he has ever received at home. The «*petit ministre*», as Madame de Boufflers calls him (Hume 2011, 1: 441), is a statesman qualified «to heal the diplomatic wounds occasioned by the recent war» (Mossner 2001: 489).

The official dispatches describe a diplomat very much absorbed in the performance of his work, who has not lost his sense of humour, amid «connexions» and «transactions» with princes and princesses, ambassadors, travellers, officers, men of culture and business, builders, bankers, masters and students, clergy and laymen, lords, counts, marquises and dukes. He works in the service of his countrymen, mainly focused on defending the authority of the British Crown, with obvious weakness in France. In brief, Hume feels at home in the cultural climate of Paris, the centre of letters and good society: if all places were not almost alike for happiness and pleasure, «I should say that I pass my time better here than I have done anywhere else» (Hume 2011, 1: 431).

Hume visits and converses at the leading Parisian salons, where he forms fruitful relationships with the most influential men and women of the «Republic of Letters»: «Those whose Persons & Conversation I like best are d'Alembert, Buffon, Marmontel, Diderot, Duclos, Helvetius, and old President Hénault [...]. I must confess, that I am more carried away from their Society than I should be, by the great Ladies, with whom I became acquainted at my first Introduction to Court, and whom my Connexions with the English Ambassador will not allow me entirely to drop» (Hume 2011: 419-420).

The access to «high offices» leads Hume «to a scene so different from that to which I had so long been accustomed» (Hume 2011: 414). He distinguishes himself chiefly by solving problems left unsolved by the Treaty of Paris.

Around these men centres the most distinguished English society, and every English gentleman who comes to Paris seeks

out the embassy, and Lord Hertford returns the call with invitations to dinners and receptions and to his chapel at the Hotel de Lauragnais. Sterne is «an especial favourite», who dines «almost every week with the Ambassador or Lord Beauchamp or Lord Tavistock» (Cross 1909: 325). Among the most influential and charismatic figures to visit the embassy is John Wilkes, the political agitator and journalist, leader of British political radicalism (Gossman 1975: 19-23), who stays across the Seine, in the Rue St. Nicase, at the Hôtel de Saxe (Cross 1909: 323) and is regarded as «a martyr to free speech» (Cross 1909: 324), the «scandalous father of civil liberty» (Cash 2206), very important to British press freedom.

Wilkes, «a jovial adventurer who did not pretend that his derisive defiance of the ruling order was intended to much more than win him a place within it» (Pocock 1993: 254), nervously awaits the verdict of expulsion from the House of Commons, which comes later. Britain has ended the war victoriously, and new strains are entering politics, including an increase in extra-parliamentary agitation. The Duke of Newcastle and some of the old Whig families who dominated government for forty years find themselves in opposition and begin to claim that Scottish and Tory advisers are steering and misleading the King. A storm erupted when the government began to prosecute Wilkes for publishing a seditious libel attacking King George's speech III in which he supported the Treaty of 1763 at the opening of Parliament on 23 April 1763. Wilkes attacked the government. He considered the liberty of the press as «the birth-right of a Briton, and is justly esteemed the firmest bulwark of the liberties of this country» (Wilkes 1762). The following year he said the king's speech at the opening of Parliament gave «his sacred name to the most odious measures and the most unjustifiable public declarations from a throne ever renowned for truth, honour and the unsullied virtue», and added that the «spirit of discord» will «never be extinguished, but by the extinction of their power» (Wilkes 1763).

Wilkes was highly critical of the king's speech, which was acknowledged to have been written by Lord Bute who had been his mentor as prime minister. Wilkes also made slanderous insinuations about the relationship between Bute and the

King's mother. The popular protest in support of the journalist-politician also championed the cause of the American colonists, who complained about the heavy handed attempt to tax them. The ministry, seeing a chance to silence him, arrested Wilkes, but the Lord Chief Justice ordered his release, invoking parliamentary privilege. He sued for damages and won. The ministers decided to revoke his privilege by excluding him from the House of Commons in 1764. They came into possession of the galley proofs of an obscene parody, *Essay on Woman*, written by Wilkes and Thomas Potter years earlier, which Lord Sandwich, secretary of state, read to the House of Lords. The Lords and Commons condemned it as seditious, and in January the House of Commons passed a government motion to expel Wilkes from Parliament. During the Christmas holidays of 1763, Wilkes left for Paris to visit his daughter and decided not to return to face prosecution (Rudé 1962; Christie 1962; Thomas 1996).

In Paris, Sterne often meets Wilkes. On one occasion they form «an odd party» with the «goddesses of the theatre», at the house of one Hope, whom the politician defined as «a Dutchman metamorphosed into an Italian» (Wilkes 1954: 81) by long residence in Venice and Rome. Probably Sterne and Wilkes meet in the Hertford dinners. They are introduced to one another by the English actor and playwright David Garrick, live «in worlds that overlapped, both socially and politically», and «both were close to John Hall Stevenson, founder of the Demoniacs group, who was, like Wilkes, a member of Sir Francis Dashwood's Hell Fire Club» (During 2004: 21). Apparently, Sterne presented Wilkes with a copy of the poems of Catullus, Tibullus and Propertius, and, late, Wilkes edited a volume of Catullus himself (During 2004: 21). Moreover, there, both Wilkes and Sterne frequented the «free-thinking circle of *philosophes* around Baron d'Holbach» (During 2004: 21).

Though Wilkes is declared an outlaw in England, an enemy to king, country, and all good men, he is a guest in the embassy like all other English gentlemen in Enlightenment Paris. Such happy toleration at a time when the bitterness of domestic politics is extreme is extraordinary. None is ostracised on account of political opinions, and even the most radical politi-

cians are «tolerated, though with maimed rites» (Cross 1909: 325). There are also many Jacobites in the capital who are connected with the English travelling Whigs in the most extraordinary harmony; there is the uncle of the Lord of Crazy Castle; there is Laurence Trotter, who left Skelton Castle in the troubles of 1745, and was compelled, like many other adherents of the fallen cause, to flutter about in foreign courts.

It is difficult to imagine what these three gentlemen have to say to each other at their encounters: Wilkes comes to embody freedom because he renovated older rhetoric of constitutionalism «in the absence of radical principles and policies» expressed by oppositional institutions; Sterne represents a key moment in the development of «literature as an autonomous space», that is «independent of polished civility, classical learning, moral regulation or political participation» (During 2004: 21). Perhaps they shared a certain approach to things and manners that were not prone to mediation and political compromise. Sterne, after all, is a passionate revolutionary in literary form, not political activity.

But Sterne also comes to know Hume, whom he sees as «a man morally sounds to the heart, of great and commanding intellect, and in disposition as genial and pliable as the author of *Tristram Shandy*» (Cross 1909: 325). When Sterne reached Paris, not so coincidentally, «Hume was feeding upon the same ambrosia he himself had grown sick two years before» (Cross 1909: 325).

2. A sermon as central feature in Anglo-French relations

On a Saturday afternoon in April, the ambassador's messenger appears at Sterne's with a request to preach a sermon in the chapel of the new British Embassy at the Hôtel de Brancas, in place of the boring chaplain James Trail. Despite a weakness of voice caused by his chronic lung disease, Sterne agrees; and although he resolved never to preach again, he cannot refuse the invitation.

The next morning, precisely Sunday 25 March 1764, the embassy chapel fills with an audience of all nations, diplomats,

and officials from various embassies, English, religious or not, but also French, Roman Catholics, atheists, deists, agnostics, and intellectuals not really interested in any form of religion. Sterne's friends, the philosophers Baron d'Holbach, d'Alembert, Diderot, and Grimm have been invited by Lord Hertford to dinner after the sermon (Hamilton 1984: 322). Wilkes, encouraging a friend, the journalist Jean-Baptiste-Antoine Suard, to attend the sermon, writes about Sterne: «Tho' you may not catch every word of *Tristram*, his action will divert you, and you know that action is the first, second, third, &c parts of a great orator» (Cash 1992: 184-7, 185).

With these words Sterne is portrayed as an effective preacher with the ability to captivate an audience, not through verbal fluency, but through the eloquent movement of his body. As an experienced orator, Wilkes presents public speaking as a primarily somatic skill, and in keeping with the reorganisation of the Ciceronian parts of oratory that we have seen in the works of contemporary rhetoricians, he foregrounds the art of action and presents Sterne as a gifted exponent of this art. With his physical eloquence and play on the emotions of congregations, Sterne has something of an exemplary sentimental preacher when measured against the priorities of mid-century rhetoricians. With the inquisitive Wilkes, Hume, who is also a member of the ambassador's household as his son's tutor, and who finds the Hertford family amiable and the social life of Paris even more congenial, to the point of seriously considering making Paris his permanent residence, is present in the chapel (Hamilton 1984: 322).

A letter from Lord Hertford to his cousin Horace Walpole confirms that Sterne's sermon is «a central feature of a year-long drama in Anglo-French relations, attracting great attention in both countries» (Hamilton 1984: 316). Sterne spontaneously chooses a text that is not really suitable for anyone but a court jester. Its subject is the rebuke Isaiah gave Hezekiah for showing the treasures of the royal palace to the Babylonian ambassadors, and the subsequent prophecy that these treasures would one day be carried off to Babylon: «Nothing shall be left, saith the Lord». Sterne approaches the pulpit and reads in a brittle voice and dramatic gestures his text, which consists of a

paraphrased and condensed version: «And Hezekiah said unto the Prophet, I have shown them my vessels of gold, and my vessels of silver, and my wives and my concubines, and my boxes of ointment, and whatever I have in my house, have I shown unto them: and the Prophet said unto Hezekiah, thou hast done very foolishly» (2 Kings: XX, 13, 15, 17).

Instead of taking *Scripture* alone, Sterne supposes a hidden reason for the congratulations of the prince of Babylon, who sent messengers and presents to Hezekiah for a generous act of courtesy.

Sterne's words are perceived as a shocking discourtesy to the diplomatic and political authorities, and especially to Lord Hertford, who has generously opened the embassy to a very large audience. On 26 March 1764, Lord Hertford will write to Walpole: «My chappel was crowded yesterday to hear Doctor Sterne preach» (*Conway Papers*). But to his Paris audience, discourtesy would be more offensive than sacrilege. Sterne wishes it known that Lord Hertford, «far from being offended», has thanked him «again and again for his sermon» and that Hume «favoured it with his grace and approbation» (Hamilton 1984: 322). Sterne will explain the incident four months later, when he writes a long letter, probably addressed to William Combe, in which he emphatically rejects the offending sermon in these words:

Now it fell to my lot, that is to say, I was requested to preach, the first day service was performed in the chapel of this new hotel. The message was brought me when I was playing a sober game of Whist with the *Thornhills*, and whether it was that I was called rather abruptly from my afternoon's amusement to prepare myself for this business, for it was to be on the next day; or from what other cause I do not pretend to determine, but that unlucky kind of fit seized me, which you know I can never resist, and a very unlucky text did come into my head, and you will say so when you read it» (Sterne 1935: 218-219; Hamilton 1967: 420-29).

3. *An enlightened dinner party with a few misunderstandings*

Sterne's fee consists of a dinner on Sunday evening at the English Embassy, to which the noblest of the community are invited. It is the occasion of a singular meeting between three of the best-known figures of the intellectual world of eighteenth-century England: Sterne, the clergyman-novelist who some years before wrote *A Political Romance* (1759); Hume, the diplomatist-historian, much admired in the cultured Paris; and Wilkes, the politician-fugitive, author of polemical invective against established power. On the one side is the great Irish writer and orator, on the other the supreme Scottish historian and political essayist, and the English martyr of free speech. Someone will probably speak of a quarrel between Sterne and Hume, for in a letter Sterne is just reassuring a friend of the falsity of the news of any disagreement between the two writers, in these words:

The story, my dear friend, which you heard related, with such an air of authority, is like many other true stories, absolutely false. Mr. Hume and I never had a dispute – I mean a serious, angry or petulant dispute, in our lives: – indeed I should be most exceedingly surprised to hear that *David* ever had an unpleasant contention with any man; – and if I should be made to believe that such an event had happened, nothing would persuade me that his opponent was not in the wrong: for, in my life, did I never meet with a being of a more placid and gentle nature; and it is this amiable turn of his character, that has given more consequence and force to his scepticism, than all the arguments of his sophistry. – You may depend on this as a truth. We had, I remember well, a little pleasant sparring at Lord Hertford's table at Paris; but there was nothing in it that did not bear the marks of good-will and urbanity on both sides. I had preached that very day at the Ambassador's chapel, and David was disposed to make a little merry with the Parson; and, in return, the Parson was equally disposed to make a little mirth with the Infidel; we laughed at one another, and the company laughed with us both-and, whatever your informer might pretend, he certainly was not one of that company (Sterne 1935: 346; Bandy-Scubbi and Descargues-Grant 2006: 91-93).

In brief, this is a playful exchange of jokes or banter about the content of the sermon, since, as Sterne rightly notes, Hume

is absolutely incapable of arguing with anyone. Throughout his life, he never responded to attacks or negative reviews of his works. In *My Own Life*, the short autobiography he wrote in 1776, four months before his death, he will emphasise his happiness in the mildness of his temperament and the moderation of his passions (Hume 1987: xl). His mildness must also have appeared to Sterne, who pays a most just tribute to the gentle temper of his friendly antagonist, who is called in the French salons with the name of «*le bon David*» (Mossner 2001: 5), in tribute to his mild character.

It may be that Lord Hertford's table, Sterne accepts the challenge of Hume, who begins to tease him about Hezekiah and the «astronomical miracle». It would have been fascinating to watch the clash between the famous unbeliever and denier of the existence of miracles and the preacher and believer in miracles. But this is no more than conjecture. What is certainly true is that during the dinner «a prompt French Marquis» – as noticed by Sterne in *Sentimental Journey* (1768) – mistakes Hume for John Home (David Hume and John Home, Scottish minister, soldier, and author, pronounce their names exactly alike), author of the famous tragedy of *Douglas* (1756). Sitting next to the ambassador's secretary, the marquis turns to him and asks if he is Home the poet. «No, said Hume – mildly – *Tant pis*, replied the Marquis. It is Hume the historian, said another – *Tant mieux*, said the Marquis. And Mr. Hume, who is a man of an excellent heart, return'd thanks for both» (Sterne 2006: 43).

It is also certain that Hume has an intellectual appreciation of Sterne. Hume, who generally read directly in Greek and Latin, left few references to works of fiction in his works and letters. One of his biographers wrote: «There is no evidence that he ever read, for example, Richardson's *Clarissa*, Fielding's *Tom Jones*, Walpole's *Castle of Otranto*, or even Smollett's *Expedition of Humphry Clinker*» (Harris 2015: 495). But he securely read Jean-Jacques Rousseau's *Nouvelle Héloïse*, that was judged as the Genevan's master-piece (Hume 2011, 2: 28), and Sterne's *Tristram Shandy*, that appears at intervals between 1759 and 1767. In a letter to William Strahan, dated 30 January 1773, Hume will write that «the best book that has been writ by any Englishman these thirty Years (for Dr. Franklyn is an Ameri-

can) is *Tristram Shandy*, bad as it is. A Remark which may astonish you, but which you will find true on reflection» (Hume 2011, 2: 269).

Moreover, in James Boswell's report of Hume's comments on *Tristram Shandy*, dated 4 November 1762, there is written: «*Tristram Shandy* may perhaps go on a little longer; but we will not follow him. With all his drollery there is a sameness of extravagance which tires us. We have just a succession of Surprise, surprise, surprise» (Scott and Pottle 1928: 127).

«The parson and the infidel» (Mossner 2001: 504) will continue their good relationships. A year later, when he is about to publish the third volume of *The Sermons of Mr. Yorick*, Sterne writes to a friend regarding possible subscribers: «As so many men of genius favour me with their names also, I will quarrel with Mr. Hume, and call him deist, and what not, unless I have his name too» (Mossner 2001: 504). Hume's name does not appear in the lists; however, in 1768, after Sterne's death, Hume will contribute «five guineas to the fund for Mrs Sterne and Lydia» (Mossner 2001: 504).

Unfortunately, nothing survives of a discussion in which Wilkes participated during the dinner, but it is safe to assume that he was among the guests of Lord Hertford, if only because he was one of the preacher's greatest supporters, and also because the meeting of the three compatriots in the peaceful atmosphere of Paris, one year after the treaty of 1763, is the occasion for an exchange of opinions that will not coincidentally continue in the following years.

4. *Political connections (and disconnections)*

It is difficult to conjecture about possible political disquisitions at this table and in this setting. Someone spoke of a letter from Wilkes published in the *London Evening Post* of 13-15 March 1764, in which Hume's role as secretary to the French ambassador is pointed out, «but although disparaging comments are made about other (Scottish) embassy staff, Hume escapes any direct criticism» (Dew 2009: 237). In the absence of certainties about a dislike of Wilkes for Hume's character, how-

ever, it is possible that he, like many of his contemporaries, radical or otherwise, had anti-Scottish sentiments.

The early 1760s were marked by great political instability. Following the resignations of William Pitt and then the Duke of Newcastle, Lord Bute, a Scottish peer, was appointed Prime Minister in May 1762 but was forced to resign eleven months later. Bute had to make some difficult decisions. The signing of the Treaty of Paris was seen as unfavourable to Britain: Bute was accused of cowardice and perfidy. In addition, he decided to impose a tax on cider to finance the expenses caused by the war, which led to an anti-Scottish uproar. Some scholars do not hesitate to write of anti-Scottish sentiment in eighteenth-century England as the equivalent of contemporary anti-Semitism (Namier and Brooke 1964: 168).

That was the era of the «anti-Scots propaganda» of the 1760s which had become popular in the period between the Jacobite revolt of 1745 and Lord Bute's administration (Rothstein 1982: 63-78). The chief organizer of the anti-Scottish campaigns was Wilkes. In 1762 he founded the newspaper *The North Briton*, the title of which indicates satirical intentions towards the Scots. One title of the newspaper was very satirical towards the Scottish character: «The restless and turbulent disposition of the Scottish nation before the union, with their constant attachment to France and declared enmity to England, their repeated perfidies and rebellions since that period, with their servile behaviour in times of need, and overbearing insolence in power, have justly rendered the very name of Scot hateful to every true Englishman» (Wilkes 1763).

Of all the *moderates*, the one who is particularly unworthy of this agitation was undoubtedly Hume. From the early 1760s, Hume's correspondence abounds in raging comments on the «factious barbarians of London» (Hume 2011, 1: 417, 517).

Such comments come very close to those of the pamphlet entitled *The History of the Proceedings in the Case of Margaret, commonly called Peg, only lawful sister of John Bull*, which was anonymously published by Hume just before Christmas 1760 (Hume 1760) and written against William Pitt the Elder, the political leader of the Whigs, who with his forty years of political activity transformed Britain into an imperial power thanks to

the conquest of India and Canada. *Sister Peg*, as it is most often called, was composed as a sequel in the style of John Arbuthnot's *History of John Bull* (1712), which told the political relations between England (John Bull by Bull-hall) and Scotland (Sister Peg by Thistledown). There is much more than the possibility that Hume actually wrote this allegory, which deals with the failure of the British Parliament to create a Scottish militia in 1760. David Raynor's thesis about Hume's authorship (Raynor: 1-40), although it did not convince some scholars (Ramsay by Ochertyre 1888: 334; Emerson 1983: 74; Sher 1983: 88-89), remains the most widely accepted to this day, as it refers to the words written by Hume in his own handwriting. In a letter to Alexander Carlyle, on 3 February 1761, Hume labelled the «frivolous Composition» as his own (Hume 2011, 1: 341-2).

Hume's satirical allegory operated on two levels, the folksy surface level, then the historical level below, through pamphlet form. The pamphlet as a literary genre was a more manageable version of the philosophical essay, which was quite widespread in the eighteenth century, could reach a wide audience alongside salons and cultural circles, and was usually written by prominent personalities inspired by resonant contingent events (Angenot 1982). Hume's pamphlets, as occasional tracts, are among the conveniences of coffeehouses and reach a wider audience. As in the general characteristics of the pamphlet literature described by Johnson, it is «polemical and anonymous», written by an «important and well-informed figure», beneficial for «posterity» and denoting a tone of «rational indignation tempered by humanity and humour», that «is not an easy mix to achieve» (Box, Harvey, and Silverthorne 2003: 228).

Returning to the theme of the division between barbarians and civilised people, Hume also declares in his writings that the English are far less civilized than the Scots or even the French. He is proud to note that the Scots are «the people most distinguish'd for literature in Europe» (Hume 2011, 1: 255) and that the «civilized European monarchy», doomed by the «Religious Whigs», does not seem so reprehensible to him (Hume 1987: 87-97).

Hume's reactions to the English chauvinism fomented by Wilkes are all the more remarkable because Hume maintained cordial relations with the journalist, who made an extended visit to Scotland in 1754. Hume was not himself the target of Wilkes's attacks in *The North Briton*: in issue No. 12, dated 12 August 1762, Wilkes welcomes the fact that Hume had received a royal pension: «There is one Scottish Pension I have been told of, which afforded me real pleasure. It is Mr. Hume's; for I am satisfied that it must be given to Mr. David Hume, whose writings have been justly admired both abroad and at home, and not to Mr. John Hume, who has endeavoured to bring the name into contempt, by putting it to two insipid tragedies, and other trash in Scottish miscellanies» (Wilkes 1762).

Wilkes here confuses, probably with irony, the playwright John Home, who worked as a secretary for Bute and received a rich pension, with Hume. Or, rather than a mistaken identity, Wilkes makes a mistake in the surname, which was common at the time, with "John Home" becoming "John Hume".

This, however, does not exclude or mitigate Hume's dislike of Wilkes and all politicians of a radical bent.

In 1768, during the violent clashes and riots in London triggered by *Wilkes and Liberty!*, Hume expresses at Under-Secretary of State, Northern Department, all his disappointment at the frequent «riots of the populace» and the «mutinies» that are «founded on nothing, and had no connexion with any higher order of the state»; Wilkes's supporters, «the rascally mob», provide «a vent for a wide range of grievances concerning pay and working conditions among London tradesmen, but, so far as we know, Hume never expressed sympathy for any of these causes» (Harris 2015: 421).

Indeed, he writes in the *Correspondence of an Under-Secretary of State*, a selection of letters Hume wrote in London and sent to some of his most influential friends from March 1767 to December 1768: «Here is a people thrown into disorders (not dangerous ones, I hope) merely from the abuse of liberty, chiefly the liberty of the press; without any grievance, I do not only say, real, but even imaginary; and without any of them being able to tell one circumstance of government which they wish to have corrected: they roar liberty, though they have ap-

parently more liberty than any people in the world, a great deal more than they deserve; and perhaps more than any men ought to have» (Hume 2019: 199).

As a friend of the king's friends, as a moderate thinker, always proposing in his works a final political check against the violent passions, Hume also declares: «Licentiousness, or rather the frenzy of liberty, has taken possession of us, and is throwing everything into confusion. How happy do I esteem it, that in all my writings I have always kept at a proper distance from that tempting extreme, and have maintained a due regard to magistracy and established government, suitably to the character of an historian and a philosopher!» (Hume 2019: 199).

In a letter from the late 1760s, d'Alembert writes to Hume introducing his neighbour, the Abbé de Vauxcelles, who is to make a trip to England. This letter announces, seemingly without irony, that Vauxcelles «goes to England to have the pleasure of crying with you *Wilkes and Liberty*» (Burton 1849, 214). These words prompted an interpreter, who has used a considerable number of historical sources to demonstrate the extent of Hume's actual influence on many French anti-revolutionary writers, to conclude «Hume, it need hardly be said, never waved a *mouchoir à la Wilkes!*» (Bongie 2000: 35).

Hume's correspondence, dating back to the late 1760s, attests to his indignation at the turmoil of the times, and as some studies have shown (Forbes 1975: 187-92; Miller 1981: 182-4; Stewart 1992: 269-71; Livingston 1998: 256-89), Hume's thinking was based, though not as thoroughly, on an antithetical analysis of the popular controversy in Wilkes's paper. As for Wilkes's attention to Hume, it seems that *The North Briton* and the radical press in general «were often sympathetic towards Hume, frequently employing ideas and quotations from his work» (Dew 2009: 236.).

As for Sterne, apart from the question of the contrast between the national political arena and the «intimate publics» he cultivates in his fiction (Berlant 2008), it is difficult to identify his political orientation and his contribution to the political campaign at this time. As a young man he was not averse to politics, if only for a short time. In August 1741 the newly elected Viscount Morpeth died, triggering a by-election to re-

turn a single knight of the county for Yorkshire to Parliament. Robert Walpole's government had led the nation into two unpopular conflicts and was losing support. Both Walpole's supporters and opponents were feverishly busy nominating new candidates and campaigning for a second ballot. There was still time to buy, sell and influence votes. Jacques Sterne, Laurence's uncle, ran the Whig campaign in York and used *The York Gazetteer* as the party's main mouthpiece. Sterne wrote political articles supporting Walpole's government, but he publicly renounced his involvement in the political campaign in July 1742 and retired from politics in disgust.

His political activity has been viewed as incidental to his subsequent career as a writer, «but as with overstated claims about Sterne's single *leap* onto the national stage, a clean break between these phases of his life as a writer proves impossible to sustain» (Havard 2014b: 268). Perhaps Sterne continued to be beset by the demands of competing scales and places, even as his fiction suggested alternative ways of living collectively. Probably the fiction creatively «engages the breakdown and transformation of established social and political models», and «whether the unruly proceedings of *Tristram Shandy* have more to do with making connections, or with missing them, must remain for the time being an open question» (Havard 2014b: 269).

A study focusing on the three eighteenth-century English authors Defoe, Richardson, and Sterne and the connections between institutional politics, political philosophy, and fiction has shown that the fictional in the works of these authors helped make England the prototype of the settled state, the country that had no modern revolution (Kay 1988). In particular, according to this study, some influences can be seen between Sterne and Hume. For example, Hume, as a critic of the original contract, argues for a gradual process of socialization and a constant awareness of the benefits of social habits in the family: «Where the parents – Hume stated in the *Treatise* – govern by the advantage of their superior strength and wisdom, and at the same time are restrain'd in the exercise of their authority by that natural affection, which they bear their children. In a little time, custom and habit operating on the tender minds of the

children, makes them sensible of the advantages, which they may reap from society, as well as fashions them by degrees for it, by rubbing off those rough corners and untoward affections, which prevent their coalition» (Hume 2007: 312).

Similarly, in his account of the origin of property, Hume rejects the necessity of «promise» as a legitimation of power. He admits the existence of a general sense of common interest in the observance of the rule of property, «since the actions of each of us have a reference to those of the other, and are perform'd upon the supposition, that something is to be perform'd on the other part. Two men, who pull the oars of a boat, do it by an agreement or convention, tho' they have never given promises to each other» (Hume 2007: 315).

This portrait of Hume's of a conventional rule is very similar to Sterne's, who wishes to show that beliefs expressed as habit or custom, rather than as conclusions of reason, nevertheless serve life. In Sterne, the false judgments of conscience are fostered by «long habits of sin», which, as he states in the sermon *The Abuses of Conscience Considered*, in *Tristram Shandy*, cause the conscience to become «hard» and, «like some tender parts of his body, by much stress and continual hard usage, to lose, by degrees, that nice sense and perception with which God and nature endowed it» (Sterne 1967: 142).

According to Sterne, a temperament fixed by habit is one of the three basic elements of human personality, the others being a set of natural passions and reason, although he frequently attacks «uncontrolled custom» leading to sinfulness (Kay 1988: 228-230; Cash 1964: 395-417).

One kinship between Sterne and Hume is undoubtedly in making political contingency the subject of literary satire. Sterne published in 1759 *A Political Romance*, a satirical pamphlet relating to an indecent dispute over an office in the diocese of York, commissioned by a lawyer and involving the archbishop, the dean, and Sterne himself. The work drew on the tradition of the heroic comedy, in which Sterne parodied the story taken from the contingency of ecclesiastical politics by highlighting the pettiest and ridiculous aspects and degrading the actual protagonists and subject matter of the dispute: the archbishop became the parish priest and ecclesiastical offices

became a coat of arms eaten by woodworms and a pair of worn-out trousers. This first effort by Sterne is already teeming with allegories, such as the depiction of Gibraltar, the King of France, George III, and other national leaders. In the spirit of Shandean, the satire is directed at those overzealous readers who misinterpret the novel in light of their hobbyist and cavalier concerns. The same may be said for the above *Sister Peg*, and also for Hume's other earlier pamphlets, especially *The Petition of the Patients of Westminster against James Fraser, Apothecary* (1750) (Hume 2011, 2: 340-342), written against James Fraser, a good Jacobite apothecary, whose practice of medicine had cured many sick people, and *The Petition of the Grave and Venerable Bellmen (or Sextons) of the Church of Scotland, to the Hon. House of Commons* (1750) (Hume 1822: 187-191), against the effort of the Church of Scotland to have the small salaries of its clergy increased. The initiative was opposed by the landed gentry, who would have been responsible for much of the cost.

Those works of satire written as denunciations of the deterioration of the political climate clearly place Hume in this tradition. They are the writings in which, following Sterne's model, he succeeds in blending the tone of rational indignation at terrible events, or at least at what people particularly perceive as such, with irony, the sarcastic way of looking at political contingencies.

Hume's taste for irony is tangible in a not insignificant part of his intellectual production, although in anthologies and critical studies of eighteenth-century literature Hume is generally either ignored or displayed in a short essay. Many scholars have acknowledged the excellence of his prose, but no one has attempted a systematic evaluation of his literary style, with the exception of John V. Price, who in 1956 published an inspiring study on Hume as a literary figure, in which he considered various manifestations of an «ironic mode» of expression, which finds its most brilliant form in the *Dialogues Concerning Natural Religion* but which characterizes mainly his pamphlets (Price 1965). Also Hume's friends learned that irony was a constant mode of expression in his life. In a letter to his friend Michael Ramsay, dated 4 July 1727, Hume wrote ironically: «I receivd

all the Books you writ of & your Milton among the rest; when I saw it I perceivd there was a difference betwixt preaching & practizing; You accuse me of niceness & yet practize it most egregiously your self; What was the Necessity of sending your Milton wich I knew you were so fond of? Why! I lent yours & can't get it. But would you not in the same manner have lent your own? Yes. Then Why this Ceremony & Goodbreeding?» (Hume 2011, 1: 9).

This passage is typical of one of the many forms that Hume's ironic mode takes. In this case, it is humorous, but hints at an enigmatic or strange mismatch between ideal and reality or what *is* and what *was*. This letter represents Hume's early awareness of the duality of human nature, even if it is not Cartesian. The rhetorical consequences of applying reason to this duality create Hume's irony.

In Hume, irony was a rhetorical expression that arose from an awareness of the mismatch between people's hopes and their achievements, from the application of reason to the duality of nature, from an awareness of the discrepancy between sometimes pure and clean ideals and concrete actions, between theory and practice, dream and reality. Hume's appeal to irony – always gifted and good-natured – was one of the most characteristic traits, expressing, to a greater extent than others, his «political scepticism», which is characterized by harmful diatribes between hostile gangs of fanatics, be they political, religious or political and religious together (Pupo 2020).

If one looks closely at the hybridized mode Sterne developed while writing *Tristram Shandy*, it becomes clear that he modulates his satirical purposes to a broader range of political ends. In his work, Sterne illustrates the gaps between existing and emerging models of political understanding while undermining the uninterrupted transmission of property and common customs and opinions through time to which Edmund Burke, «the first conservative» (Norman 2013), will successively «base his vindication of the established constitution» (Havard 2014a: 586-88).

The fact that he even historically anticipated the analyses proposed by Burke in his *Reflections on the Revolution in France* (1790), along with some of his critical statements about the

stability of government and political factionalism, brings Sterne closer to Hume than to Wilkes. Hume is the interpreter of a political scepticism tend to maintain stability and reject sectarianism.

But in the ability to read the scenarios of politics in subsequent decades, when the seemingly secure constitutional edifice is subsumed under volatile debate and events in France give rise to revolutionary challenges to the established order, Sterne seems to have something in common with Wilkes. Some critics find further grounds for suspicion in the evidence of Sterne's occasional heterodoxy as a clergyman, his sexual infidelities, and his willingness to keep company with well-known atheist like Wilkes and Baron d'Holbach in Paris; unsurprisingly, Sterne's orthodoxy in no way proves faith (Ross 2000: 227-45). But in Sterne's works we can see the first elements of these later debates of the libertarian Enlightenment, developed by English dissidents whose libertinage helps to fan the flames of their celebrity in a public sphere. After Trim's dramatic reaction to the sudden death of Bobby Shandy, Tristram states: «I perceive plainly, that the preservation of our constitution in church and state, – and possibly the preservation of the whole world – or what is the same thing, the distribution and balance of its property and power, may in time to come depend greatly upon the right understanding of this stroke of the corporal's eloquence» (Sterne 1967: 356).

The implications of such a breakdown of the existing political and social order would be radical indeed. And Wilkes is among the first politicians to believe in freedom of speech and action. He is an enthusiastic member of the Hell-Fire club, which meets dressed as monks to parody Roman Catholic rites and enjoy women dressed as nuns. His reply to the Earl of Sandwich, who told him he would either die on the gallows or of smallpox, is almost a classic: «That must depend on whether I embrace your lordship's principles or your mistress» (German and Rees 2012: 81).

5. *The scepticism of Hume's "Sister Peg" and Sterne's "A Political Romance"*

Fred Parker dealt with the unresolved tensions of sceptical authors, in whose ranks he includes not only Hume, but also Sterne, Pope, and Johnson. In the scepticism, Parker identifies the meeting point of the literary style of Sterne and Hume, and in the «negativity» of their works he sees a persuasive power that would be «disillusioning and destabilizing» (Parker 2003: 14) if it were not tempered by humour, and this is particularly true in the case of both Sterne and Hume.

The irony of these two sceptical writers stems from the oddity that scepticism causes, in that it does not put heroism over doubt, but rather cheerfulness and a healthy laugh among friends. On the other hand, for Parker, Hume describes the sceptic as one who mocks himself and others for «the whimsical condition of mankind, who must act and reason and believe; though they are not able, by their most diligent enquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections, which may be raised against them» (Hume 2007: 117). Sterne's *Tristram Shandy* is a speaking picture of a ridiculously capricious human condition, a celebration of the triumph of spontaneity and «sentiment» over reflection, Sterne's fiction shows the natural relation to scepticism.

The convergence of Hume and Sterne can also be seen by comparing the content, style, and purpose of their works.

Not coincidentally only a year before Hume writes *Sister Peg*, Sterne has published the aforementioned *A Political Romance*, a work based on the heroic-comic tradition, particularly in Swift-Rabelais's style. In Hume's correspondence we have no evidence that he is familiar with this work but certainly, as we have already said, he knows and appreciates Sterne's literary style.

In *A Political Romance* Stern tests a «double layer», as Jonathan Lamb calls it, «from the public standards of satire to the privacies of unparalleled minds, and then back from these private particulars to their recognizably public value» (Lamb 1996: 156). This double shift is achieved through a narrative practice and a convincing force of political eloquence that was exploited

to overwhelming effect by William Pitt, the head of the War Department, when Sterne began writing *Tristram Shandy* (1760-67), and is a privileged target of Hume's satire.

The first part of *A Political Romance* tells the story of Trim and the Watch Coat, which runs parallel to the line between John Fountayne and Francis Topham for the control of the smaller offices in Yorkshire. The second part provides the "key" in which the satirical allegory is interpreted differently by a club. The crucial point of the narrative ceases to be the real event represented by the allegory, as «a good warm guard» stands for the controversial ministries of the Church and becomes an element of the inconsistency of its interpretations: «Thus every Man turn'd the Story to what was swimming uppermost in his own Brain; so that, before all was over, there were full as many Satyres spun out of it, and as great a Variety of Personages, Opinions, Transactions, and Truths, found to lay hid under the dark Veil of its Allegory, as ever were discovered in the thrice-renowned History of the Acts of *Gargantua and Pantagrue*» (Sterne 1971: 45).

The narrative of *A Political Romance* tends to present a series of scenes that dramatize the real comic futility. Considering the ridiculousness of the search for meaning in court, Sterne's attack on the *a priori* falls not on the fantastic claims of church lawyers (the apparent aim of the exercise), but on the reader who claims to understand it as such. The *a priori* is now the assumption behind the act of reading and interpreting, and no longer the government's assumptions behind what you read about; and this strategy leaves the field of narrative detail free from any normalization of the interventions: the story is what it is, not something else, and all its aims have served to reveal triumphantly to the reader that it has no one.

Lamb draws a parallel between this strategy of Sterne and Hume's interpretation in his essay *Of Eloquence* (1742), according to which the greatest achievements of eloquence go hand in hand with the worst kinds of disorder and violence. In fact, Hume writes: «It may be pretended, that the disorders of the ancient governments, and the enormous crimes, of which the citizens were often guilty, afforded much ampler matter for eloquence that can be met with among the moderns. [...] The mul-

tiplicity and intricacy of laws is a discouragement to eloquence in modern times» (Hume 1987: 106).

Thus Sterne shared this kind of communication medium with Hume. The satirical techniques were an expedient as practical narrative, like the politician's speeches rather than as the narrative form of an interpretable meaning. Yet this does not seem to be the only parallel with Hume.

As for the comic depiction of social reality, whether ecclesiastical or political, Hume might also share with Sterne the conviction that «if we copy low life, the strokes must be strong and remarkable» (Hume 1987: 192), so that the process of realization can be adequately achieved by reducing reality in grotesque or ugly ways and elevating it to nobility.

In a glittery spirit, the cloak is read as an allegorical representation of Gibraltar, while the respective figures represent the King of France, the King of England, and other national leaders. The Sternean satire is aimed at those overzealous readers who misinterpret the novel in the light of their hobby and chivalrous concerns. The same goes for Humean *Sister Peg*, which, in its praise of the use of metaphor, refers to the contemporary significance of the various episodes of fiction.

A Political Romance and *Sister Peg* are both literary types of *ronique scandaleuse* that were popular in the early eighteenth century. They can both be regarded as mocking allegories that overlap with the narrative scheme of the romance. In both cases, the story of bickering is only half the story. The other half is a submissive key to the allegory. The subset of a key represents, literally speaking, a scandal as shameful as the misdeeds of the times that are told. Inevitably, the focus of the scandal shifts from the allegorical history of facts to the allegorical romanticism of its reading.

Yet although both works comically demonstrate the limits and pitfalls of reading for political significance, their effects are ultimately different. Sterne's satire was transferred to a small political club in York City, where it was publicly read to the members of parliament, who agreed by a large majority that it was *A Political Romance*; but as far as the state or power is concerned, it could not easily be determined between them. Although the members of the club misjudged the extent of the al-

legory by taking figures and events with local speakers for national leaders and major geopolitical events, they were not deceived about the original political purpose of Sterne's satire, even though the ecclesiastical corruption and factionalism that are its true goals were completely absent. On the contrary, *Sister Peg* is an allegory in which some influential personalities from literary societies are included in the story characters known under false names. Behind the protagonists of fiction, Hume's satirical allegory portrays, in a harmonious fusion of literary and philosophical-political method and style, real characters known to the public, and through their disguise the reader can judge the real world.

6. *Slavery: abolitionists and neutrals*

One issue that begins to be debated in the eighteenth century, and which may prove to be a central topic of discussion between the three authors, is slavery.

Sterne is a staunch abolitionist. He uses his writing to make his views known on the sensitive subject and maintains friendly relations with other well-known authors, including Ignatius Sancho, who openly condemns slavery. Sancho appreciates Sterne for his writing, and when his *Letters* are published (1784), Sterne's position on the issue becomes even better known (Sandhu 1998). Sterne's intellectual output is known to contain quite considerable material in support of the abolitionist cause against the institution of slavery and its products. Sterne's sentimentalism enters anti-slavery discourse by suggesting that affective and divinely inspired recognitions of ethical bonds expose all intellectualized justifications of inhumanity as impositions on others and ourselves (Wehrs 2009: 174-189; Gerard, 2011:181-207).

Wilkes, like other British radicals, such as John Horne-Took, plays «no significant role in the early stages of British antislavery», and apparently some of the most influential exponents of radicalism are «even directly implicated in the slave-trade: William Beckford came from a prosperous family of Ja-

maican slave-owners, yet was one of the most vociferous opponents to the administration in this day» (Hudson 2001: 560).

As for Hume, in *Of the Populousness of Ancient Nations* (1752) he compares the political and moral differences between the ancient and modern worlds. Hume accuses the advocates of the so-called «republican novel» of underestimating a fundamental datum in the analysis of the social and political institutions of the ancients: the existence of slavery, which is the ultimate divide between the ancient and modern economies. It is possible to grasp «Hume's ability to immerse himself in the study of the ancient world without succumbing to nostalgia for its values and institutions» (Harris 2015: 285). In regard to politics, and not to literature, classical Athens and Rome have no attraction for Hume, precisely because of their perpetual wars, the underdeveloped state of their commerce, and their dependence on slavery, which was the most sinister institution that human history has ever known. This is an unequivocal rejection of the idea that modern politics could be improved by a return to the political ideals of ancient times. Hume states that in ancient world «domestic slavery» was «more cruel and oppressive than any civil subjection whatsoever» (Hume 1987: 383), and how, in the ancient world, the slaves were treated, meant that «to one, who considers coolly of the subject, it will appear, that human nature, in general, really enjoys more liberty at present, in the most arbitrary government of Europe, than it ever did during the most flourishing period of the antient times» (Hume 1987: 383).

Moreover, Hume considers domestic slavery to be more oppressive than any kind of civil subjection, because the farther the chief is from us by residence and rank, the greater the freedom we enjoy, and the less control our actions are subject to, and the less the weight of the confrontation between our subjection and the freedom and arbitrariness enjoyed by our fellow men.

According to Hume, ultimately, slavery is not only a cruel institution, morally and culturally. When compared with free wage labour, it is also «disadvantageous both to the happiness and populousness of mankind» (Hume 1987: 396). Hume warns against the veneration of either ancient systems or modern pro-

gress, which correspond to two forms of factionalism that threaten to impair both our moral sense and our rational judgment. For this reason, Hume's critique of slavery, despite its influence on the antislavery movement British Enlightenment (Brown 2006; Richardson 2007; Whyte 2006; Drescher 2010), is not truly abolitionist in nature, unlike Sterne's approach. Hume's aim is not to put an end to contemporary slave practices, and his argumentations reflect «little concern about the resurgence of slavery» and «serve a merely demographic purpose: to show that ancient nations could not have been as populous as some thought» (Watkins 2013: 113).

7. *Paris goodbye*

The clergyman-writer, the statesman-philosopher, and the politician-journalist drink the king's health «with great loyalty and alacrity» (Hamilton 1967: 324). Probably after the chapel dedicating the Embassy at the Hotel de Brancas, no public event will attract so much attention there.

Lord Hertford remains in Paris less than two years before leaving on 22 September 1765 to become Lord Lieutenant of Ireland, where one of his first acts is to relieve Charles Bunbury of his duties as secretary.

Hume remains in Paris as *chargé d'affaires* (senior-most official) and serves for four months, from 21 July to 17 November 1765, between Hertford's departure and the arrival of the Duke of Richmond. In January 1766 he leaves Paris and moves to London. Sterne sets out for home from Paris on 24 May 1764. The news of his arrival in London is an announcement in the postscript to *Lloyd's Evening Post*: «The Rev. Mr. Sterne, the celebrated author of *Tristram Shandy*, is arrived from Paris, where he has long resided for his health» (Cross 1909: 330).

Wilkes is busy from December 1764 to September 1765 visiting Lyons, Turin, Parma, Florence, Rome, Naples, Marseilles, and Geneva. His return to England is probably dated October 1765.

Bibliography

- ANGENOT MARC, 1982, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Paris: Payot.
- BANDRY-SCUBBI, ANNE AND MADELEINE DESCARGUES-GRANT, 2006, “*Tristram Shandy*”, *Laurence Sterne*, Paris: Colin.
- BERLANT LAUREN, 2008, *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham: Duke University Press.
- BONGIE LAURENCE L., 2000, *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution*, Indianapolis: Liberty Fund.
- BOX MARC, DAVID HARVEY, AND MICHAEL SILVERTHORNE, 2003, “A Diplomatic Transcription of Hume’s volunteer pamphlet for Archibald Stewart: Political Whigs, Religious Whigs, and Jacobites”, *Hume Studies* 2: 223-66.
- BROUGHAM HENRY P., 1855-61, *Collected Works*, Vol. 2. London and Glasgow: R. Griffin & Co.
- BROWN CHRISTOPHER L., 2006, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BURTON JOHN H., 1849, *Letters of Eminent Persons addressed to David Hume*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.
- CASH ARTHUR H., 1964, “The Sermon in *Tristram Shandy*”, *ELH* 4 December: 395-417.
- _____, 1992, *Laurence Sterne: The Later Years*, London-New York: Routledge.
- _____, 2006, *John Wilkes: The Scandalous Father of Civil Liberty*, New Haven: Yale University Press.
- COLLEY LINDA, 1992, *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, New Haven: Yale University Press.
- CROSS WILBUR L., 1909, *The Life and Times of Laurence Sterne*, New York: Macmillan.
- DEW BEN, 2009, “Waving a *mouchoir à la Wilkes*: Hume, Radicalism and the *North Briton*”, *Modern Intellectual History* 2: 235-260.
- DRESCHER SEYMOUR, 2010, *Econocide: British Slavery in the Era of Abolition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- DURING SIMON, 2004, *Taking Liberties: Sterne, Wilkes and Warburton*, in Cryle, Peter and Lisa O’Connell, *Libertine Enlightenment: Sex, Liberty and Licence in the Eighteenth Century*, 15-33. Basingstoke: Palgrave.
- EMERSON ROGER L., 1983, “Review of *Sister Peg: A Pamphlet Hitherto Unknown by David Hume*,” *Hume Studies* 1: 74-81.
- FITZGERALD PERCY, 1864, *The Life of Laurence Sterne*. Vol. 2. London: Chapman & Hall.
- FORBES DUNCAN, 1975, *Hume’s Philosophical Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

GERARD WILLIAM B., 2011, *Laurence Sterne, The Apostrophe, and American Abolitionism, 1788 -1831*, in Gerard, William B., Derek E. Taylor, and Robert G. Walker Robert, *Swiftly Sterneward: Essays on Laurence Sterne in His Times in Honor of Melvyn New*, 181-207. Newark: University of Delaware Press.

GERMAN LINDSEY AND JOHN REES, 2012, *A People's History of London*, London: Verso.

GOSSMAN NORBERT J., 1975, "The Origins of Modern British Radicalism: The Case for the Eighteenth Century", *Newsletter: European Labor and Working Class History* 7: 19-23.

HAMILTON HARLAN W., 1967, "William Combe and the Original Letters of the late Reverend Mr. Laurence Sterne (1788)", *PMLA*, 5: 412-422.

_____, 1984, "Sterne's Sermon in Paris and Its Background", *Proceedings of the American Philosophical Society* 4: 316-325.

HARRIS JAMES A., 2015, *Hume. An Intellectual Biography*, New York: Cambridge University Press.

HAVARD JOHN O., 2014a, *Arbitrary Government: Tristram Shandy and the Crisis of Whig History*. *ELH* 2: 585-613.

_____, 2014b, *Only Disconnect? Laurence Sterne, Politics, and the Public*, in Baird Ileana, *Social Networks of the Long Eighteenth Century*, Newcastle: Cambridge Scholars Press, 267-298.

HUDSON NICHOLAS, 2011, "Britons Never Will Be Slaves: National Myth, Conservatism, and the Beginnings of British Antislavery." *Eighteenth-Century Studies* 4: 559-76.

HUME DAVID, 1822, *The Petition of the Grave and Venerable Bellmen (or Sextons) of the Church of Scotland, to the Hon. House of Commons, in The Scotch Haggis: Consisting of Anecdotes, Jests, Curious and Rare Articles of Literature: with a Collection of Epitaphs and Inscriptions, Original and Selected*, Edinburgh: David Webster, 187-191.

_____, 1982, *The History of the Proceedings in the Case of Margaret, commonly called Peg, only lawful sister of John Bull (1760)*, London: Printed by William Strahan for William Owen, Near Temple Bar 1760, in *Sister Peg: A Pamphlet Hitherto Unknown by David Hume*, Edited by David R. Raynor, Cambridge: Cambridge University Press, 41-123.

_____, 1987, *Essays Moral, Political, and Literary*, Edited by Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Fund, xxxi-xli.

_____, 2007, *A Treatise of Human Nature (1739-40)*, Vol. 1, Edited by David F. Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press.

_____, 2007, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Peter Millican, Oxford: Oxford University Press.

_____, 2011, *The Letters of David Hume*, 2 vols. Edited by John Y. T. Greig. Oxford: Oxford University Press.

_____, 2019, *Correspondence of an Under-Secretary of State*

- (1767-68), in *A Petty Statesman. Writings on War and International Affairs*, edited by Spartaco Pupo, Milan: Mimesis International, 175-207.
- _____, *The Petition of the Patients of Westminster against James Fraser, Apothecary* (1750), in *The Letters of David Hume 2*: 340-342.
- _____, 1754-1762, *The History of England*, 6 vols, Edinburgh: Hamilton, Balfour and Neil; London: Millar.
- IAN R. CHRISTIE, IAN R., 1962, *Wilkes, Wyvill and Reform: The Parliamentary Reform Movement in British Politics, 1760-1785*, New York: St Martin's Press.
- KAY CAROL, 1988, *Political Constructions: Defoe, Richardson and Sterne in Relation to Hobbes, Hume, and Burke*, Ithaca: Cornell University Press.
- LAMB JONATHAN, 1996, *Sterne and Irregular Oratory*, in Richetti, John J. *The Cambridge Companion to the Eighteenth-Century Novel*, Cambridge: Cambridge University Press, 153-73.
- LIVINGSTON DONALD W., 1998, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Manuscript in the British Library. Conway Papers*, Add. MS. 23, 218, fols. 137-39.
- MILLER DAVID, 1981, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford: Clarendon Press.
- MOSSNER ERNEST C., 2001, *The Life of David Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- NAMIER LEWIS AND BROOKE JOHN, 1964, *The History of Parliament: The House of Commons, 1754-1790*, vol. 1, London: The History of Parliament Trust.
- NORMAN JESSE, 2013, *Edmund Burke: The First Conservative*, New York: Basic Books.
- PARKER FRED, 2003, *Scepticism and Literature: An Essay on Pope, Hume, Sterne, and Johnson*, Oxford: Oxford University Press.
- POCOCK JOHN G. A., 1993, *Political Thought in the English-Speaking Atlantic, 1760-1790: The Imperial Crisis*, in Pocock, John G. A., *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge: Cambridge University Press: 246-282.
- PRICE VLADIMIR J., 1965, *The Ironic Hume*. Austin: University of Texas Press.
- PUPPO SPARTACO, 2020, *David Hume. The Sceptical Conservative*. Milan: Mimesis International.
- RAMSAY JOHN OF OCHTERTYRE, 1888, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, vol. 1, edited by Alexander Allardyce, Edinburgh-London: W. Blackwood and sons.

- RAYNOR DAVID R., 1982, Introduction, in *Sister Peg: A Pamphlet Hitherto Unknown by David Hume*, Edited by David R. Raynor, Cambridge: Cambridge University Press, 1-40.
- RICHARDSON DAVID, 2007, "Agency, Ideology, and Violence in the History of Transatlantic Slavery." *The Historical Journal* 50: 971-989.
- ROSS IAN C., 2000, *Laurence Sterne: A Life*, Oxford: Oxford University Press.
- ROTHSTEIN ERIC, 1982, "Scotophilia and *Humphry Clinker*: The Politics of Beggary, Bugs, and Buttocks", *University of Toronto Quarterly* 1: 63-78.
- RUDÉ GEORGE, 1962, *Wilkes and Liberty. A Social Study of 1763 to 1774*. Oxford: Clarendon Press.
- SANCHO IGNATIUS, 1784, *Letters of the Late Ignatius Sancho, an African. To Which are Prefixed, Memoirs of his Life*, London: Printed by J. Nichols, and Sold by C. Dilly.
- SANDHU, SUKHDEV S., 1988, "Ignatius Sancho and Laurence Sterne", *Research in African Literatures* 4: 88-105.
- SCOTT GEOFFREY AND FREDERICK A POTTLE, 1928, *Private Papers of James Boswell from Malahide Castle*, New York: privately printed.
- SHER RICHARD B., 1983, "Sister Peg, edited by David Raynor," *Philosophical Books* 24: 85-91.
- _____, 1985, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- STERNE LAURENCE, 1788, *Original Letters of the late Reverend Mr. Laurence Sterne*, London: printed at the Logographic Press, and sold by T. Longman; J. Robson, and W. Clarke; and W. Richardson.
- _____, 1808, *The Works of Laurence Sterne* 1808, vol. 4, London: Printed for J. Johnson and 21 others.
- _____, 1935, *Letters of Laurence Sterne*, Edited by Lewis Perry Curtis, Oxford: Clarendon Press.
- _____, 1967, *The Life & Opinions of Tristram Shandy, Gentleman (1759-1767)*, edited by Graham Petrie. Harmondsworth: Penguin Books.
- _____, 1971, *A Political Romance*. Edited by Kenneth Monkman, Menston: Scolar.
- _____, 2006, *A Sentimental Journey Through France and Italy and Continuation of the Bramine's Journal: with Related Texts (1768)*, edited by M. New and W. G. Day, Indianapolis-Cambridge: Hackett.
- STEWART JOHN B., 1992, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- THOMAS, PETER D. G., 1996, *John Wilkes. A Friend to Liberty*, Oxford: Clarendon Press.

WALPOLE HORACE, 1857, *The Letters of Horace Walpole, Earl of Orford*, vol. 4, Edited by Peter Cunningham, London: Henry G. Bohn.

WATKINS MARGARET, 2013, "A Cruel but Ancient Subjugation? Understanding Hume's Attack on Slavery", *Hume Studies* 1: 103-121.

WEHRS DONALD R., 2009, *Postcolonial Sterne*, in Keymer, Thomas, *The Cambridge Companion to Laurence Sterne*, Cambridge: Cambridge University Press, 174-189.

WHYTE IAIN, 2006, *Scotland and the Abolition of Black Slavery, 1756-1838*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

WILKES JOHN, 1762, *The North Briton*, June 5.

_____, 1763, *The North Briton*, April 2.

_____, 1954, *The Correspondence of John Wilkes and Charles Churchill*, Edited by Edward H. Weatherly, New York: Columbia University Press.

Abstract

POLITICAL CONNECTIONS (AND DISCONNECTIONS) BETWEEN BRITISH INTELLECTUALS IN THE AGE OF ENLIGHTENMENT: HUME, STERNE, AND WILKES IN PARIS (1764)

Keywords: Hume, Wilkes, Sterne, Political Scepticism, Radicalism.

In April 1764, Laurence Sterne, who is in France for a cure, is invited by Lord Hertford, the new English ambassador to France, to preach a sermon at the opening of the new embassy in Paris. Sterne accepts the invitation and chooses a text that is perceived as a shocking discourtesy to the diplomatic and political authorities. The dinner that follows, to which the most distinguished members of the British society are invited, is the occasion of a unique encounter between three of the most famous figures of the cultural and political world of the Great Britain eighteenth century: Laurence Sterne, the Irish clergyman and novelist, David Hume, the Scottish diplomatist and historian, and John Wilkes, the English radical politician and journalist. This essay focuses both on the encounter between the three compatriots of Great Britain in the peaceful atmosphere of Paris one year after the Treaty of 1763 and on the ideological and political implications, between liberal, sceptical, and radical perspectives. It aims to demonstrate that this affair, although not yet sufficiently researched, shows aspects of great cultural and historical-political interest.

SPARTACO PUPO

Università della Calabria

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

spartaco.pupo@unical.it

EISSN 2037-0520

ANDREA MUTOLO

LA QUASI FORMALIZZAZIONE DEI RAPPORTI
TRA STATO E CHIESA CATTOLICA IN MESSICO
DOPO IL TERREMOTO DEL 1985

Introduzione

La riforma costituzionale del presidente del Messico Carlos Salinas de Gortari¹ del 1992 è stata determinante, perché ha prodotto un cambiamento indelebile nel rapporto tra il governo e le varie confessioni religiose. In particolare, esisteva un rapporto molto travagliato con la Chiesa cattolica, protagonista di spicco di questo paese².

L'elemento che scatenò un lungo e acceso conflitto tra Stato e Chiesa fu la costituzione di Queretaro del 1917, che rappresentava la base del moderno stato postrivoluzionario, sviluppatosi nel secolo XX. Questa costituzione, che in Messico continua a essere valida fino ai nostri giorni, pur con alcuni cambiamenti, non è stata accettata dalla gerarchia cattolica. Alcuni articoli costituzionali, infatti, non riconoscevano l'esistenza delle confessioni religiose e, in particolare, la Chiesa cattolica era molto limitata, dato che, secondo la costituzione messicana, non esisteva come soggetto giuridico. L'educazione doveva essere solo ed esclusivamente statale, non si potevano svolgere cerimonie religiose in aree pubbliche e soprattutto, dal punto di vista legale, la Chiesa cattolica non poteva acquistare o amministrare nessun bene mobile o immobile, visto che non esisteva come entità giuridica. Tutto questo sfociò in un lungo conflitto

¹ Carlos Salinas de Gortari (nato a Città del Messico nel 1948) è stato presidente del Messico tra il 1988 e il 1994. Nato in una famiglia di classe alta, concluse i suoi studi ad Harvard, con un dottorato in economia. Arrivò alla presidenza a quarant'anni appena compiuti e caratterizzò la sua politica per le privatizzazioni, in linea con un esteso programma neoliberale.

² Secondo l'*Instituto Nacional de Estadística y Geografía* del Messico (INEGI), i cattolici nel 2010 erano l'89,3% (84 milioni) del totale della popolazione messicana, che dichiarava di professare un credo.

con alcune parentesi di lotta armata tra gruppi di cattolici militanti chiamati *cristeros*³ e l'esercito messicano.

Dopo un primo accordo firmato tra Stato e Chiesa nel 1929 (Mutolo 2003, 24-35), che riuscirà ad eliminare il conflitto armato, sostanzialmente continueranno forti attriti, e solo verso la fine degli anni trenta, con il *cardenismo*⁴ e la necessità del governo di avere un sostegno dell'episcopato e una volta che si decise la nazionalizzazione del petrolio, si giunse ad un *modus vivendi*⁵. Da questo momento iniziò un rapporto di "simulazione" che consisteva nella non applicazione della costituzione di Queretaro in materia religiosa, soprattutto per il cattolicesimo, mentre le altre religioni erano maggiormente discriminate (Solís Nicot 2016). Il *modus vivendi* mostrò che la Chiesa cattolica continuava a non esistere come soggetto giuridico per il diritto messicano, però le si permetteva di utilizzare prestanomi per comprare, vendere, aprire conti correnti e fare investimenti. Riguardo alle processioni in aree pubbliche, normalmente i governi locali chiudevano un occhio e autorizzavano il parroco o il vescovo a svolgere in assoluta libertà le funzioni nei periodi liturgici prestabiliti.

Anche sull'educazione si permise a molti ordini religiosi di fondare o sviluppare ulteriormente sia collegi che università, in un contesto che facilitava, per queste istituzioni, il riconoscimento del titolo di studio presso la *Secreteria de Educación Pública* (SEP), mediante appositi esami sostenuti dagli alunni come studenti privatisti.

³ I *cristeros* erano per lo più dei contadini presenti nell'area del Bajío (l'area occidentale del Messico), che tra il 1926 e il 1929, con il motto di "Viva Cristo Rey", si ribellarono contro l'autorità civile e cominciarono una guerra contro il governo messicano che, secondo la loro prospettiva, perseguitava la Chiesa cattolica.

⁴ Il *cardenismo* è stato il periodo in cui governò il presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940). Sicuramente, dell'esteso programma di riforme che intraprese si deve ricordare, secondo l'articolo 27 della costituzione messicana del 1917, la decisione di ritirare tutte le concessioni alle imprese straniere che stavano estraendo e commercializzando il petrolio messicano.

⁵ Il *modus vivendi* è stata un'intesa tra il governo messicano e la Chiesa cattolica che fondamentalmente consisteva nella non applicazione di una legislazione che per il cattolicesimo sarebbe stata problematica. Il *modus vivendi*, che molti storici considerano iniziato nel 1938, si concluse definitivamente con la riforma costituzionale del 1992.

Con l'elezione di Salinas, nel 1988, avvenuta in un contesto dove il *Partido Revolucionario Institucional* (PRI) stava perdendo il tradizionale controllo che aveva sempre avuto sul processo elettorale, si sviluppò un dialogo con molti interlocutori per poter recuperare credibilità. Un'importante istituzione che permise di consolidare la presidenza fu proprio la Chiesa cattolica: questo processo di avvicinamento sfocerà in un'importante riforma costituzionale nel 1992. Su questa tematica esistono vari studi (García Aguilar 2004, 18-34; García Ugarte 1993; Pérez-Rayón 1995, 117-137): in generale, possiamo dire che esiste unanimità sul fatto che Salinas cercò un dialogo e un'alleanza con importanti interlocutori e il cattolicesimo apparve come un attore prioritario. Altro punto importante consiste nel fatto che Salinas riuscirà a consolidare il suo potere sviluppando politiche neoliberali: tra queste sicuramente ci fu l'eliminazione del "protezionismo"⁶ verso la Chiesa cattolica, permettendo così di legalizzare e riconoscere le varie confessioni religiose.

Il delegato apostolico Girolamo Prigione⁷ riuscì a sviluppare un dialogo molto proficuo con il governo. Grazie alla riforma costituzionale del 1992 le varie confessioni religiose (ma anche gli ordini religiosi e le diocesi) si dovettero iscrivere in un apposito registro controllato dal Ministero degli Interni. Dal 1992 in avanti si permise a tutte le confessioni o a qualsiasi istituzione religiosa, iscritta nel registro e riconosciuta dal governo, di poter intestarsi beni mobili e immobili. Si acconsentì anche il regolare svolgimento di processioni e la celebrazione dei culti in

⁶ Per "protezionismo" si deve considerare il fatto che la Chiesa cattolica era una religione a cui non si applicava una legislazione che sicuramente non l'avrebbe favorita. Dagli anni quaranta fino al 1992 il cattolicesimo ha avuto in Messico una libertà considerevole, in un contesto che, in teoria, perseguitava questa religione, ma nella pratica la avvantaggiò rispetto ad altre confessioni che non potevano, per esempio, manifestarsi in aree pubbliche, a differenza del cattolicesimo.

⁷ Girolamo Prigione (1921-2016), nato a Castellazzo Bormida, in provincia di Alessandria, nel 1944 è stato ordinato sacerdote diocesano e successivamente entrò nella Accademia Pontificia Ecclesiastica per la formazione dei diplomatici della Santa Sede. A 46 anni è stato nominato nunzio apostolico in El Salvador e Guatemala. Nel 1973 è stato trasferito in Nigeria. Nel 1978 arrivò in Messico, dove è stato delegato apostolico fino al 1992, fino al ristabilimento delle relazioni con lo Stato. Successivamente, sempre in Messico, è stato nunzio apostolico fino al suo ritiro nel 1997.

aree pubbliche, chiaramente con l'autorizzazione delle amministrazioni competenti nelle aree interessate. Sintetizzando, la riforma del 1992 è stata e continua a essere importantissima e ha provocato un cambiamento fondamentale, non solo nei rapporti tra il governo e le varie confessioni religiose, ma anche all'interno di numerose istituzioni religiose, come diocesi, ordini religiosi o scuole confessionali. Si portò a compimento una ristrutturazione rilevante: varie entità religiose, acquistando *status* giuridico, modificarono la loro forma amministrativa. Inoltre, collegi e università cattoliche poterono, dal 1992 in poi, richiedere direttamente il riconoscimento dei titoli di studio alla SEP.

1. *Il problema storiografico*

Sono numerosi gli studi sulla riforma costituzionale del 1992 in materia religiosa. In particolare, dal 1993 in poi, storici e giuristi hanno analizzato in forma dettagliata l'importante cambiamento che ha generato questo processo.

Marta Eugenia García Ugarte, riprendendo in generale la riforma costituzionale, chiarisce il fatto che la politica del PRI di dialogo con la Chiesa cattolica legittimò l'azione di questo partito rispetto ad altri che erano all'opposizione: «...el PRI no sólo reforzó los vínculos con los obispos sino que desplazó al partido que siempre había disfrutado de esa cercanía [con la Iglesia católica], el PAN... Existía un interés político claro: utilizar la supuesta presencia moral de los eclesiásticos para ganar electores y reconocimiento social» (García Ugarte 1993, 147).

Soledad Loeza, d'altro canto, approfondisce la riforma costituzionale e la considera non come una reazione ad una crisi sistemica del PRI, ma piuttosto come una politica di modernizzazione del paese: «El origen de estos cambios [sobre la Reforma Constitucional] parece haber sido un cálculo de naturaleza estrictamente política: se trataba de afianzar la imagen del presidente Carlos Salinas como un líder comprometido con la modernización política del país» (Loeza 2013, 193).

Nel caso di Edgar Danés Rojas si insiste sulla necessità di Salinas di modernizzare il paese anche in materia religiosa: il

problema principale, secondo l'autore, è che mancava in realtà un'idea chiara riguardo al progetto che si doveva sviluppare.

El auténtico propósito del Presidente era establecer un nuevo pacto con la Iglesia, no con las iglesias, pero si el asunto se había planteado originalmente como una cuestión de modernidad entonces era imposible soslayar el resto de las confesiones religiosas sin el riesgo de caer en una contradicción. Aun así, el gobierno no tenía una idea clara de como negociar la modernización (Danés Rojas 2008, 314).

Sullo stesso tema insiste Roderic Ai Camp: «muchos políticos creen que las reformas que permiten que la Iglesia se exprese abiertamente sobre diversos asuntos son aspectos integrantes de la apertura política que están ocurriendo en la sociedad» (Ai Camp 1998, 437).

José Miguel Romero de Solís non entra nel problema della modernizzazione politica e osserva come il PRI, con Carlos Salinas, arrivò tardi rispetto ai progetti di altri partiti su possibili trasformazioni in materia di culto religioso: «...antes de que Salinas de Gortari anunciara su propósito, ya dos partidos políticos de oposición - PAN y PRD⁸, respectivamente - habían solicitado expresamente en la Cámara de Diputados la reforma...» (Romero de Solís 2006: 551).

La ricerca di Roberto Blancarte, invece, non approfondisce la riforma costituzionale, dato che analizza la Chiesa cattolica dal 1929 al 1982. Riprendendo in generale il secolo XX, l'autore insiste sul fatto che la Chiesa cattolica ha creato storicamente un'immagine positiva tra l'opinione pubblica, a partire dalle persecuzioni del governo messicano: «... los intentos del Estado por marginar a la Iglesia le fueron favorables a esta última en la medida en que la pérdida de legitimidad del sistema implica directamente el fortalecimiento de la imagen eclesial» (Blancarte 1992: 426).

Pertanto possiamo dire che la storiografia cattolica insiste su una mancanza di legittimazione del sistema, dovuta a un pos-

⁸ Si tratta del *Partido de la Revolución Democrática*, fondato nel 1989. Realtà di sinistra e populista che, dalle elezioni presidenziali del 2006 e del 2012, capeggiò le coalizioni che ne fecero il secondo partito messicano per consenso elettorale. Oggi governa gli stati messicani di Michoacán e Quintana Roo. Il PRD è membro della Internazionale socialista.

sibile broglio elettore nel 1988, e quindi alla necessità del governo di avvicinarsi alla Chiesa cattolica, considerata come realtà autorevole. Ad esempio, il sacerdote cattolico Jorge Luis Roque Pérez insiste sul fatto che:

la inestabilidad política creaba una situación caótica que se vivía en el tránsito de un modelo de nación a otro. Los riesgos eran muchos; entre ellos perder el poder que durante casi ocho decenios había mantenido el gobierno, mediante los principios revolucionarios. La anarquía se hacía patente en todos los órdenes. Había que hacer algo...El nuevo gobierno neoliberal, tuvo que concertar alianzas importantes, una de ellas era precisamente la Iglesia (Roque Pérez 2010: 174).

La storiografia dunque è divisa tra il considerare l'avvicinamento tra Stato e Chiesa cattolica come una problematica di delegittimazione del sistema politico dominante o come lo sviluppo di un progetto di nazione neoliberale. Sicuramente, come tuttavia dimostrano alcune ricerche, lo Stato *salinista* aveva un preciso progetto economico, mentre sul dialogo con le religioni, in particolare con la Chiesa cattolica, sviluppò un cambiamento che diede i suoi frutti gradualmente, attraverso una continua comunicazione con i suoi principali interlocutori. Ma le domande che dovremmo porci sono forse queste: la vicinanza con la Chiesa cattolica è dovuta realmente a una crisi politica di forte delegittimazione dello Stato? È plausibile pensare che, avvicinandosi alla Chiesa cattolica, il governo volesse recuperare in parte la legittimità persa?

Per il momento possiamo solo osservare che gli studi coincidono nel considerare l'arrivo di Salinas come un avvenimento decisivo. Tuttavia, non si è ancora analizzato il fatto che già in una tappa anteriore al *salinismo* vi erano stati dei mutamenti considerevoli. Certamente, dal punto di vista dei rapporti Stato-Chiesa cattolica, la tematica che non fu presa in considerazione fu l'impatto che ebbe il terremoto avvenuto a Città del Messico nel 1985.

Per questa ragione l'obiettivo principale di questo saggio è proprio quello di analizzare le relazioni tra Chiesa cattolica e governo dopo il disastroso terremoto del 19 settembre del 1985 a Città del Messico. Un momento drammatico per la storia di questa città, con oltre 10.000 vittime e migliaia di edifici di-

strutti (Poniatowska 1988), interi quartieri profondamente danneggiati. Per questo motivo, tanto la società come il governo cominciarono a intraprendere azioni per la ricostruzione delle aree danneggiate. E in questa circostanza, la Chiesa cattolica si trasformò in un'istituzione fondamentale e visibile, grazie al suo potere economico, soprattutto per le donazioni provenienti dagli istituti della Caritas e dalle conferenze episcopali di molti paesi del cosiddetto "primo mondo" (in particolare Stati Uniti, Germania e Italia). Inoltre, nel caso specifico della ricostruzione avvenuta dopo il terremoto, la struttura della arcidiocesi di Città del Messico si distinse rispetto alle altre confessioni religiose, dato che era distribuita in forma omogenea su tutto il territorio, potendo utilizzare come base logistica per la ricostruzione parrocchie, zone pastorali, confraternite, conventi, creando in questo modo un appoggio considerevole in tutti i quartieri danneggiati.

Insomma, negli anni successivi al terremoto, la diocesi intraprese numerose azioni, costruendo migliaia di nuove case e fornendo appoggio logistico. Tutto questo è stato già in parte analizzato in un saggio pubblicato nel 2019 (Mutolo 2019); per questo motivo, l'obiettivo adesso non è quello di stabilire il ruolo svolto dall'arcidiocesi nella ricostruzione della città, piuttosto si tratta di approfondire le relazioni tra il governo e l'arcidiocesi di Città del Messico, createsi nella tappa successiva al terremoto del 1985.

La principale ipotesi, che cercherò di confermare nelle prossime pagine, è che converrebbe considerare questo avvicinamento come un'importante precedente, che generò alcune relazioni formali, ancora prima della riforma costituzionale del 1992. Tutto questo, se fosse confermato, costituirebbe una novità e anche una stranezza: la Chiesa cattolica, che ancora non aveva un vero *status* giuridico, intratteneva relazioni formali con il governo, nella tappa successiva al sisma del 1985. Per questa ragione, risponderò alla seguente domanda-guida: si possono considerare le relazioni tra Stato e Chiesa cattolica, generate a partire dalla ricostruzione di Città del Messico dopo il terremoto, come una premessa per la riforma costituzionale del 1992?

2. I protagonisti di questa storia

Per rispondere a questo interrogativo il primo punto, che sicuramente si deve precisare, è che i protagonisti di queste due storie (la ricostruzione dopo il terremoto e la riforma costituzionale) non necessariamente coincidono; in particolare, nel caso specifico del cattolicesimo, i ruoli principali appartengono a gruppi rivali.

Per quanto riguarda l'arcidiocesi di Città del Messico, nel lavoro di ricostruzione dopo il terremoto, un ruolo importante l'ebbe il sacerdote gesuita Enrique González Torres⁹. Questo personaggio ricevette dall'arcivescovo Ernesto Corripio Ahumada¹⁰ un'ampia delega per gestire in forma autonoma, ma sempre all'interno della politica diocesana, l'opera di ricostruzione. Egli è stato il fondatore della *Fundación por el Apoyo de la Comunidad* (FAC): grazie a questa istituzione, controllata dalla diocesi, si riuscì a centralizzare, come Chiesa cattolica, quasi tutto il lavoro di riedificazione.

Un altro sacerdote diocesano, molto vicino a Corripio e a González Torres e legato al partito dominante che governava il Messico da decenni, il PRI, era Antonio Roqueñi Ornelas¹¹, che svolse un ruolo importante nel dialogo con il governo, soprat-

⁹ Enrique González Torres (nato a Città del Messico nel 1940) si è ordinato sacerdote gesuita nel 1970. Ha conseguito un master in educazione, nell'Università di Stanford, in California. È stato direttore del *Centro de Estudios Educativos* dal 1976 al 1983. Successivamente, è stato il fondatore e il direttore della *Fundación para el Apoyo a la Comunidad* (FAC), dal 1985 al 1995. Dal 1996 al 2004 è stato Rettore dell'Università gesuita Iberoamericana a Città del Messico.

¹⁰ Ernesto Corripio Ahumada (1919-2008) studiò a Roma nel Collegio Pio Latino e nella Pontificia Università Gregoriana; in questa città è stato ordinato sacerdote nel 1942. Nel 1952 è stato consacrato vescovo ausiliare (allora era l'alto gerarca più giovane del mondo) della diocesi di Tampico, in Messico. In seguito è stato titolare della diocesi e poi promosso arcivescovo a Oaxaca, nel sud del Messico. Dal 1976 al 1977 continuò la sua ascesa: arcivescovo a Puebla, poi arcivescovo nella capitale del Messico, dal 1977 fino al suo ritiro, nel 1994. Era stato anche designato cardinale nel 1979.

¹¹ Antonio Roqueñi Ornelas (1934-2006), sacerdote della Prelatura dell'Opus Dei e, successivamente, sacerdote diocesano nell'arcidiocesi di Città del Messico, fu giudice nel tribunale ecclesiastico. Dal 1995 al 2006 lavorò presso la fondazione Luz Savión.

tutto per l'amicizia che lo legava a un politico di primo piano, Manuel Bartlett¹².

Come rappresentante dello Stato, Ramón Aguirre Velázquez¹³, che era il *Jefe del Departamento del Distrito Federal* (DDF), rimase nell'ombra rispetto a Manuel Camacho Solís¹⁴, il grande politico che aveva ricevuto dal presidente della repubblica, nel 1986, l'incarico di ricostruire la città. Successivamente, nel 1988, venne nominato *Jefe* del DDF. In particolare, Camacho Solís mantenne, durante la tappa di ricostruzione, una buona relazione con Enrique González Torres. In seguito, sempre nel governo, un ruolo considerevole lo svolsero il nuovo presidente Salinas e il suo ministro del tesoro, Pedro Aspe Armella, con lo *Swap Social*¹⁵ (che approfondiremo nelle prossime pagine)¹⁶. Credo sia doveroso puntualizzare il fatto che per i rappor-

¹² Manuel Bartlett è nato a Puebla nel 1936. È stato ministro degli interni dal 1982 al 1988. Dal 1988 al 1994 ha svolto il ruolo di ministro della pubblica istruzione. È stato anche segretario generale del PRI, senatore e governatore di Puebla. Dal 2018 è una figura di primo piano del governo del presidente del Messico Andrés Manuel López Obrador, dirigendo la *Comisión Federal de Electricidad* (CFE).

¹³ Ramón Aguirre Velázquez è nato nel 1935. È stato *Jefe del Departamento del Distrito Federal* (1982-1988), durante il mandato del presidente della repubblica Miguel de la Madrid. Con il *salinismo* è stato nominato direttore generale della Lotteria Nazionale. Nel 1991 vinse le elezioni per diventare governatore di Guanajuato, però l'opposizione del *Partido Acción Nacional* (PAN) denunciò alcuni brogli elettorali e Ramón Aguirre rinunciò alla governatura. Da quel momento si è ritirato a vita privata.

¹⁴ Manuel Camacho Solís (1946-2015) è stato un politico del PRI e poi del PRD. È stato sottosegretario del ministero dello sviluppo regionale durante la presidenza di Miguel de la Madrid. Successivamente, nel 1986, lo stesso presidente lo nominò ministro, con la delega per le opere di ricostruzione di Città del Messico, dopo il terremoto. Nel 1988, dopo aver coordinato la campagna elettorale di Salinas, è stato nominato *Jefe* del DDF. Dopo la rottura con il PRI, nel 2003, è stato eletto deputato federale nel PRD e nel 2012 senatore.

¹⁵ Nel mercato finanziario si utilizza lo *swap* quando avviene uno scambio di determinanti flussi di cassa tra uno strumento finanziario e un altro. Le prestazioni dipendono, in forma specifica, dagli strumenti finanziari coinvolti. Si utilizza nel mercato dei derivati per il finanziamento del debito pubblico delle nazioni, ma anche per le entità locali con autonomia finanziaria.

¹⁶ Pedro Aspe Armella (nato a Città del Messico nel 1950) è stato ministro durante il *salinismo*. Le politiche più importanti che ha intrapreso sono state la riorganizzazione del debito pubblico, grazie all'appoggio di investitori stranieri, una maggiore autonomia del Banco del Messico e una politica di privatizzazione.

ti con la Chiesa cattolica, il governo, in qualche modo, garanti una continuità tra una presidenza e la successiva, anche perché il PRI e il gruppo egemonico al potere, nonostante qualche minimo cambiamento, era principalmente lo stesso. Per la Chiesa cattolica, invece, i protagonisti dei rapporti con il governo nel periodo del dopo terremoto e nel dialogo per la riforma costituzionale del 1992 non furono gli stessi.

Da una parte il lavoro di ricostruzione di Città del Messico era compito del governo federale e, anche, dell'amministrazione locale, il DDF, che era dipendenza diretta dello stesso governo nazionale. Pertanto si può dire che non esisteva una netta distinzione amministrativa tra il governo locale e quello federale, dato che gli stessi politici si scambiavano i ruoli tra un'amministrazione e l'altra, secondo la volontà del presidente. Dall'altra parte, per la Chiesa cattolica il lavoro di ricostruzione, come abbiamo spiegato, fu un incarico amministrato a livello locale, come diocesi. Invece, nel caso della riforma costituzionale, come Chiesa cattolica, il principale interlocutore per dialogare con il governo fu il delegato apostolico Girolamo Prigione, dato che non poteva essere una diocesi, come avvenuto nel caso del terremoto.

Prigione arrivò in Messico nel 1978: con il passare degli anni, ottenne un ruolo importante nelle relazioni con il governo messicano e soprattutto all'interno dell'episcopato messicano (Zuñiga Contreras 2018). Il delegato apostolico e la segreteria di Stato vaticana erano interessati a una possibile modifica legislativa che potesse riconoscere il cattolicesimo. Come scrisse Corripio a Giovanni Paolo II, in una lettera molto polemica sull'operato di Prigione: «*S.E. Mons. Martínez Somalo me aseguró un pronto cambio de representante pontificio, lo cual probablemente se tuvo que posponer hasta la conclusión de las tratativas entre el gobierno de México y la Santa Sede y el cambio de las leyes constitucionales*».¹⁷

¹⁷ Lettera di Corripio a Giovanni Paolo II, 15 dicembre 1993. «*Sustituya a Prigione, clamaba Corripio a Juan Pablo*», *Revista Proceso*, 13 dicembre del 2013, URL: <https://www.proceso.com.mx/360312/sustituya-a-prigione-clamaba-corripio-a-juan-pablo-ii-2> [consultato il 9 giugno 2020].

In effetti, già negli anni ottanta, si presentarono i primi attriti tra Prigione e Corripio, dato che la diocesi aveva un proprio progetto di riforma costituzionale, molto diverso da quello che poi si firmò. In generale, la visione e il progetto della diocesi erano molto più estesi rispetto a quello della delegazione apostolica, si trattava, infatti, di un programma in sintonia con i diritti umani: «el derecho a la creencia termina siendo algo que se le otorga o se le deniega a uno, mientras es un derecho humano y por lo tanto tiene que depender de la persona y no del Estado» (intervista dell'autore ad Alberto Athié, 3 giugno del 2009). L'idea di Corripio era quella di una libertà religiosa intrinseca, come diritto individuale, e non una concessione fatta dallo Stato, né un'autorizzazione data a una determinata confessione, affinché professasse le proprie credenze in territorio messicano. Prigione, piuttosto, cercava a ogni costo il riconoscimento giuridico, ed era molto disponibile, pragmaticamente, ad adattarsi al progetto *salinista*.

Come osserveremo nelle pagine successive, tra diocesi e governo si genereranno i primi rapporti formali nella tappa di ricostruzione dopo il terremoto; parallelamente a tutto questo, Prigione si stava trasformando nel principale interlocutore del governo per la riforma del 1992. Per questa ragione è molto importante considerare che i rapporti Stato-Chiesa si formalizzano in due tappe: all'inizio, si sviluppò la ricostruzione dopo il terremoto, mentre in una seconda fase si instaurò un dialogo tra governo e confessioni religiose (in particolare la Chiesa cattolica) per la riforma del 1992. Chiaramente in questo processo i cinque viaggi di Giovanni Paolo II in Messico ebbero un ruolo importantissimo, soprattutto il primo, nel 1979, che fu determinante per un avvicinamento definitivo tra Chiesa e Stato messicano (Pérez-Rayón 2013). Nonostante tutto, la formalizzazione delle relazioni avvenne solo in un periodo seguente.

3. La vicinanza tra l'arcidiocesi e il DDF nella tappa di ricostruzione

Perché immediatamente dopo il terremoto si creò questa vicinanza tra governo e cattolicesimo? E, soprattutto, questa vicinanza a cosa si deve? Possiamo davvero considerare che si

trattasse di un governo incapace di continuare il suo progetto politico e, quindi, che avesse bisogno di delegare ad altri attori la sua funzione o intermediazione (come la Chiesa cattolica)?

Risulta necessario risaltare che il terremoto del 1985 fu un momento di forte tensione per le migliaia di persone che avevano perso la casa a causa del movimento tellurico. Come descrive Enrique Krauze:

El gobierno reaccionó con estupor y lentitud. Como una señal más - por si faltara - de la petrificación del sistema, la Secretaría de Relaciones Exterior antepuso el nacionalismo al más elemental sentido de caridad y anunció con orgullo que “absolutamente en ningún caso” se hicieron peticiones de ayuda, menos que a nadie a los Estados Unidos. El pueblo, por su parte, no sólo aceptaba la ayuda: la imploraba. Nunca se supo el número de muertos. Se calculan cincuenta mil. (Krauze 1997: 260)

In questo contesto di crisi il governo si trovava in enorme difficoltà, doveva infatti intervenire immediatamente e investire in diversi programmi per la ricostruzione tempestiva della città. Molte furono le famiglie che non vollero abbandonare la casa resa inagibile dal terremoto: sia nel caso in cui l'edificio fosse risultato totalmente distrutto, sia che fosse solamente danneggiato, in molti decisero di trasferirsi, costruendo un capanno di laminato, a un lato dell'edificio stesso, sentendo così che non stavano abbandonando ciò che gli apparteneva. In siffatta situazione, intraprendere un'azione immediata per la ricostruzione della città era, in realtà, un processo molto complesso. La problematicità principale per il governo, dopo la forte crisi economica del 1982, consisteva nell'aumentare il debito pubblico, già elevatissimo, e generare una possibile inflazione incontrollata. La valuta messicana (il *peso*) era costantemente svalutata rispetto al dollaro statunitense. Insomma, le finanze erano pessime ed era difficile per il governo federale procurarsi la liquidità necessaria per intraprendere un'opera di riedificazione molto onerosa.

Soprattutto a Città del Messico, grandi settori della popolazione, già dagli anni 1970, mantenevano un atteggiamento critico nei confronti del partito politico che nel 1985 reggeva il paese ininterrottamente da 56 anni: il PRI. L'amministrazione

di Città del Messico governava senza un'elezione diretta, dato che i cittadini localmente non potevano scegliere i propri rappresentanti, ma era il presidente della repubblica che nominava il *Jefe del Departamento del Distrito Federal* della città distrettuale e capitale; a sua volta quest'ultimo, in forma piramidale, designava i suoi mandatarî nelle *delegaciones* (le circoscrizioni), che amministravano territorialmente la città.

Il terremoto arrivò in un momento particolarmente complesso, soprattutto nelle aree popolari, che, in molti casi, erano le più danneggiate. In questi quartieri le popolazioni vivevano nelle *vecindades*¹⁸ (Rosales Ayala 1987), organizzate e, spesso, autogestite. Gli abitanti erano politicizzati e assai critici nei confronti del governo, che non riconoscevano del tutto e nel quale non si identificavano. Come ha spiegato l'ex deputato del PRD, Francisco Javier Saucedo Pérez: "Popularmente hablando, la gente rompió con el PRI en el sismo, por su falta de sensibilidad, por su torpeza, por lo que quieras" (intervista dell'autore a Francisco Javier Saucedo Pérez, 12 febbraio 2016).

L'avvicinamento tra Stato e Chiesa cattolica, quindi, va inteso in questo contesto di forte debolezza del partito del potere: era necessario contare con l'appoggio di tale attore per riuscire a portare a compimento alcune delle politiche di ricostruzione, quanto mai indispensabili. Perciò, di fronte a questa mancanza di forza di governo, chi rispose fu l'arcidiocesi della capitale che, in qualche modo, riuscì a organizzarsi attraverso la citata FAC, fondazione che ebbe la capacità di dialogare con decine di parroci che vivevano in queste aree problematiche e che, in molti casi, mantenevano eccellenti contatti e vincoli con gli abitanti delle *vecindades*.

Poche settimane dopo il terremoto, il 15 ottobre 1985, il governo, con decreto presidenziale, creò il *Programa Emergente de*

¹⁸ Le *vecindades* erano presenti in molte aree e quartieri come, ad esempio, il famoso *barrio* di Tepito. Queste costruzioni condominiali generalmente avevano un cortile interno, uno spazio in cui convivevano molti anziani e bambini e anche i bagni erano in comune. A lato del cortile, su vari piani, vi erano piccoli appartamenti con camere, cucina e sala. Il terremoto danneggiò o distrusse la maggioranza di questi edifici, mentre le nuove costruzioni ebbero spazi comuni ridotti al minimo. Si ebbe un cambio architettonico ma anche sociale.

*Renovación Habitacional Popular del Distrito Federal*¹⁹, con l'obiettivo di sviluppare un enorme progetto di ricostruzione nelle aree danneggiate; tuttavia, per le ragioni anteriormente illustrate, sia per cause di tipo economico, sia per difficoltà politiche, quest'istituzione non ebbe la capacità né economica né politica per poter intraprendere un'azione adeguata. Ecco perché la presidenza, con i suoi ministri, nei mesi successivi al terremoto, si servì di un politico molto abile nelle relazioni con la società civile, Manuel Camacho Solís, e proprio in questo contesto la storica ostilità del governo con il cattolicesimo svanì nel nulla e le relazioni con la Chiesa cattolica cominciarono a svilupparsi e a formalizzarsi. In particolare, la FAC partecipò ai vari programmi creati da *Renovación Habitacional* e, in totale, coordinandosi con il DDF, costruì e ristrutturò direttamente più di 8000 edifici²⁰ (Ibañez Aguirre 1995: 49); questa cifra dev'essere comparata con le quasi 100000 case che edificò direttamente il governo messicano (Connolly 1991: 362-363).²¹

Inoltre, la politica di Camacho Solís si fondò sulla *concertación*²²: furono molte le aggregazioni della società civile che con-

¹⁹ Il 14 ottobre 1985 il presidente del Messico, Miguel de la Madrid, con un decreto-legge creò il programma di *Renovación Habitacional Popular del Distrito Federal*. Nell'articolo terzo si chiariscono gli obiettivi principali del programma, che erano: «Reconstruir y reorganizar las zonas marginadas que fueron afectadas por los sismos en el Distrito Federal, con base en principios de reordenamiento urbano y desarrollo social; II.- Establecer una política de desarrollo social que considere la vecindad, el arraigo y tienda a garantizar la propiedad y el disfrute de una vivienda digna y decorosa, el uso anárquico del suelo, dotar los servicios de equipamiento urbano complementario, tales como de salud, de educación, de recreación, de agua potable y de otros básicos; III.- Combatir la especulación del suelo urbano y promover el adecuado uso y destino del suelo», in URL:

http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4770605&fecha=14/10/1985 [consultato il 10 giugno 2020].

²⁰ Tra il 1986 e il 1994, la FAC dichiarò di aver costruito o ristrutturato 8570 case. Questo numero comprende gli appartamenti che hanno fatto parte delle politiche di *Renovación Habitacional*, ma anche quelle case che sono state costruite direttamente, senza l'intermediazione del governo.

²¹ Solo tra il 1986 e il 1987 i vari programmi del governo (*Renovación Habitacional*, *Programa Emergente de Viviendas fase I e fase II*, *Programa de Reconstrucción Democrática de Tlatelolco*) hanno costruito direttamente 89703 case.

²² L'accordo tra le organizzazioni della società civile e l'amministrazione locale di Città del Messico stabilisce le basi del dialogo con le istituzioni sociali e assistenziali, come la Croce Rossa, le chiese protestanti e, come sappiamo, la Chie-

tribuirono alla ricostruzione della città, per esempio, la Croce Rossa, ma anche le chiese evangeliche. Tuttavia va sottolineato come fu la FAC che si trasformò – probabilmente – nell’interlocutore di maggior spessore. Proprio perché per lo Stato messicano era difficile reperire i fondi, era indispensabile che le varie istituzioni non pubbliche, come la FAC, fossero totalmente autonome nella loro gestione. Il governo, con i propri fondi, costruiva direttamente, mentre la FAC, avendo creato e consolidato un’ampia rete internazionale di grandi donatori, riusciva facilmente ad autofinanziarsi. Come ha riferito un protagonista dell’epoca, il sacerdote cattolico Martiniano Martínez Gutiérrez²³, subito dopo il terremoto si registrò una forte mobilitazione internazionale: «realmente no sé si haya sucedido en otro momento y en otro lugar, pero hubo una unidad mundial de ayuda, tanto por parte de los gobiernos, como por parte de la Iglesia católica y las Iglesias protestantes. Llegó muchísimo dinero» (intervista dell’autore a Martiniano Martínez Gutiérrez, 3 settembre 2015).

Questo processo avvenne in un contesto dove le relazioni tra governo e Chiesa cattolica non erano ancora state formalizzate, pertanto, leggendo gli statuti della FAC²⁴ è possibile osser-

sa cattolica. Si stabilì una normatività (per chi fosse interessato a confluire nei programmi di *Renovación Habitacional*) che limitava le costruzioni ad un massimo di 60 metri quadrati. Queste case non si consegnavano gratuitamente, ma ai futuri usufruttuari si sarebbe concesso un prestito a basso interesse. Si veda el *Convenio de Concertación Democrática para la Reconstrucción*, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, 13 maggio 1986, in *Archivo General de la Nación* (AGN): Miguel de la Madrid Hurtado/Unidad de la Crónica Presidencial/30. Departamento del Distrito Federal/Caja 5 exp. 11/12372/10/6, f. 41-43.

²³ Martiniano Martínez Gutiérrez è nato nel 1944 e si è formato nel Seminario Conciliare di Tlalpan (Città del Messico). È stato ordinato sacerdote nell’arcidiocesi del Messico nel 1969. Tra il 1977 e il 2000 ha amministrato la parrocchia di San Francesco d’Assisi a Tepito.

²⁴ Nello statuto della fondazione non vi è nessuna traccia dei principi del cattolicesimo. Risultava totalmente laica, però dipendeva dalla gerarchia ecclesiastica, dato che il consiglio direttivo era costituito da Corripio, González Torres e altri membri prominenti della diocesi. Gli obiettivi erano: «3: La formación, dirección, coordinación y patrocinio de instituciones para la salud, vivienda, educación y capacitación en beneficio de la comunidad de escasos recursos», *Acta Notarial Constitutiva*, 2 dicembre 1985, AGN, Miguel de la Madrid Hurtado, Unidad de la Crónica Presidencial, 32. Otras Instituciones, 32.01.00.00 Asociaciones Civiles, Caja 02/123918/20/ exp. 23.

vare come l'associazione non fosse confessionale. Per la normativa messicana non poteva esserlo, però, di fatto, apparteneva alla diocesi e i suoi amministratori erano nominati direttamente da Corripio. Inoltre, è doveroso ricordare che nelle aree particolarmente problematiche i parroci si trasformarono in importanti intermediari con le *vecindades* e permisero a *Renovación Habitacional* di intervenire. Nei due casi studiati relativi ai quartieri popolari di Mixhuca e Tepito si è osservato come i parroci Martiniano Martínez (a Tepito) e Benjamín Bravo²⁵ (a Mixhuca) fossero personaggi carismatici, molto attivi nelle rispettive zone. In questi quartieri le triangolazioni tra governo, parrocchie e popolazioni locali erano multiformi: vi erano problemi legali circa la dubbia proprietà di edifici distrutti o danneggiati. In Messico, negli anni quaranta del secolo XX si erano cominciate a stipulare le *rentas congeladas*²⁶ che, con il passare dei decenni, per l'incurezza dei possessori delle case, avevano causato problemi di deterioro degli edifici. In molti casi i proprietari, davanti al congelamento delle quote d'affitto, preferirono abbandonare i fabbricati di loro proprietà e non richiedere l'affitto agli inquilini, mentre i teorici locatari, considerando che le case non erano di proprietà, non investivano nelle ristrutturazioni. In queste aree il terremoto del 1985 aveva solo peggiorato una problematica abitativa che preesisteva da vari decenni. Come ha illustrato il parroco della chiesa di San Francisco a Tepito:

entonces en el 85 había rentas congeladas, había personas que por un cuarto pagaban 50 pesos, los dueños obviamente no se preocupaban por los 50 pesos. Entonces empezó a haber deterioro de viviendas por falta de mantenimiento. La gente equivocadamente no le metía dinero porque no eran dueños. Hubo también una cierta costumbre mexicana, de que lo que no sirve se tira a la azotea. Las azoteas adquirirían peso y con las aguas, casi cada año se caía una parte de la vecindad por

²⁵ Benjamín Bravo Pérez è nato nello stato di Michoacán nel 1940. Nel 1965 è stato ordinato sacerdote diocesano dell'arcidiocesi di Città del Messico. È stato missionario ad Hong Kong e nel periodo 1972-1995 è stato parroco a Santa Maria Magdalena Mixhuca.

²⁶ Con un decreto presidenziale del 24 luglio 1942 il presidente del Messico Manuel Ávila Camacho bloccò possibili aumenti degli affitti abitativi, ma anche commerciali.

el sobrepeso (intervista dell'autore al sacerdote cattolico Martiniano Martínez Gutiérrez, 3 settembre 2015).

Per questa ragione, con un decreto presidenziale²⁷, il governo aveva intrapreso una politica estesa di espropri, indispensabili per la successiva ricostruzione. Probabilmente, in questo contesto, la Chiesa cattolica era l'unica organizzazione con una considerevole capacità di dialogo con gli inquilini problematici che vivevano nei marciapiedi accanto agli edifici totalmente distrutti o seriamente danneggiati. Così il governo, nel quartiere Mixhuca (Mutolo 2017, 54-64), per esempio, preferiva non intervenire direttamente, ma permetteva alla FAC di costruire le case, chiedendole di attenersi alla normatività stabilita.

4. *Si formalizzano le relazioni... aunque no haya relaciones*²⁸

Non è del tutto vero che la FAC abbia costruito migliaia e migliaia di case utilizzando unicamente i fondi della Chiesa cattolica. Almeno nei primi anni – è un dato di fatto – la FAC si stava finanziando adoperando i canali proprio della Chiesa cattolica: secondo i dati forniti dalla stessa istituzione, tra il 1986 e il 1987 furono circa 13 i milioni di dollari arrivati da paesi del primo mondo; più avanti, nondimeno, tutto cambiò.²⁹

²⁷ Il presidente del Messico, con un decreto firmato l'11 ottobre 1985, espropriò migliaia di edifici, soprattutto nelle aree popolari di Città del Messico. *Diario Oficial. Órganos del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, Tomo CCCXCII, n. 29, pp. 29-34.

²⁸ Nella copertina della rivista *Proceso* appare un titolo molto interessante, considerando che la Chiesa cattolica per le leggi messicane non esisteva: "Aunque no haya relaciones, los obispos, gestores del gobierno en la deuda", in *Proceso*, n. 691, 29 gennaio 1990, copertina.

²⁹ Secondo quanto dichiarato dalla stessa organizzazione, dal 1985 al 1987, la FAC ha ricevuto in totale 13.566.623 dollari in donazioni. Di queste l'importo più rilevante era di 4.111.070 dollari, provenienti dalla Caritas italiana; poi 2.798.501 dalla Caritas tedesca, 2.748.525 dalla *Catholic Relief Services* degli Stati Uniti, 1.109.867 dalla Caritas svizzera e tante altre donazioni più contenute provenienti, in buona parte, dalle molte Caritas europee. Nello stesso periodo la FAC ha ricevuto 3.812.238 dollari in donazioni non condizionate. La maggior parte di quei fondi proveniva dalle ricche diocesi statunitensi: 536.421 dollari dall'arcidiocesi di Boston, 375.000 dall'arcidiocesi di Chicago (Ibañez Aguirre 1995, 224-225).

Nel 1988, sul finire della presidenza di Miguel de la Madrid, la FAC mostrò di avere una capacità unica rispetto a molti altri interlocutori del governo e forse riuscì a trasformarsi nel più influente tra i soggetti che dialogavano con il medesimo, dato che si creò in questo momento lo *Swap Social*. Per chiarire in cosa consistette lo *Swap* dobbiamo precisare che la FAC fondò un'istituzione finanziaria chiamata *Fondo para la Asistencia, Promoción y Desarrollo* (FAPRODE)³⁰, con il compito specifico di organizzare gli *Swap* e potere così gestire i finanziamenti.

Come già detto, il governo aveva un grave problema di debito pubblico; un'ulteriore crisi sul finire del 1988 creò un punto di rottura con le banche estere che non volevano più finanziare un debito pubblico con un forte rischio di bancarotta. La presidenza cercò allora sul mercato nuovi finanziatori e vide che l'arcidiocesi del Messico poteva trasformarsi in un interlocutore valido. In questo modo con Miguel de la Madrid, ma molto di più nei primi anni della presidenza di Salinas, si organizzarono nove *Swaps-Sociales* con FAPRODE. Praticamente FAPRODE comprava debito pubblico messicano in dollari nei mercati secondari di New York, e poi, dopo diversi mesi, il governo restituiva l'equivalente in pesos, oltre a interessi che, in alcuni casi, permisero a FAPRODE di raddoppiare l'importo investito. Forse, per la prima volta nella storia della Chiesa cattolica messicana, un'istituzione, prima della riforma del 1992, ebbe la capacità di gestire centinaia di milioni di dollari senza l'utilizzo di prestanome. Ancora una volta l'architetto di questa colossale operazione finanziaria (almeno per la Chiesa cattolica) fu il gesuita Enrique González Torres, che aveva acquisito una grande capacità di gestione finanziaria, sia perché era nato in una famiglia di imprenditori farmaceutici (nel caso specifico il fratello Víctor³¹ ereditò l'azienda paterna creando uno dei più grossi imperi

³⁰ Il principale obiettivo di FAPRODE è stato: «operar como una institución financiera de segundo piso, que obtiene donaciones de naciones y extranjeros y las ingresa al Fondo, regularmente a través del mecanismo de Swap-Social; con el propósito de fomentar el desarrollo comunitario integral de grupos autónomos de la sociedad civil», Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Fondo Cancelería, Caja 284, exp. 81, p. 9.

³¹ Víctor González Torres, conosciuto come il *Doctor Simi*, ha fondato le *Farmacias Similares*: con oltre 6000 negozi e con succursali in tutta l'America latina,

farmaceutici del Messico), sia perché il lavoro nei primi anni della FAC gli aveva permesso di consolidare la sua capacità amministrativa. Chiaramente la FAC non aveva una liquidità così rilevante per potere anticipare decine e decine di milioni di dollari nel finanziare il debito pubblico; per questa ragione si coinvolse una banca, la *Swiss Bank Corporation*, affinché finanziasse gli *Swaps*. Inoltre, alcune diocesi e decine di imprenditori vicini alla Chiesa cattolica parteciparono a questa operazione e furono molti i conventi o le scuole cattoliche che, anticipando i fondi, ricavarono successivamente interessi vantaggiosi.

L'accordo con il ministero del tesoro, in particolare con Pedro Aspe Armella, prevedeva che i guadagni generati dagli *Swaps* dovessero essere investiti in Messico. Per la precisione, i primi *Swaps* erano dedicati soprattutto alla ricostruzione di Città del Messico e, con questi enormi margini di guadagno, la FAC era riuscita, in buona parte, a finanziarsi abbondantemente, in un contesto nel quale stavano cominciando a scarseggiare i grossi finanziatori italiani, tedeschi e americani. Ormai era passata la tappa dell'emergenza per la ricostruzione subito dopo il terremoto e questi grossi sovvenzionatori si stavano riorientando verso altri paesi che avevano più bisogno di un aiuto immediato.

In totale i nove *Swaps* gestirono un ammontare di 253 milioni di dollari (Ibañez Aguirre, 1995, 117). L'abilità di González Torres, creando FAPRODE, è stata quella di coinvolgere moltissimi soggetti, in gran parte istituzioni cattoliche messicane, che consegnavano quantità sostanziose di denaro a quest'istituzione finanziaria che comprava debito pubblico. Secondo le dichiarazioni dello stesso González Torres, una volta concluso lo *Swap*, FAPRODE aveva l'obbligo di rendicontare i lauti interessi che lo stato elargiva in *pesos* con la regola di dover investire questi guadagni in territorio messicano³²: “Yo tenía

si calcola che le *Farmacias Similares* controllino, nella vendita al dettaglio, il 25% del mercato farmaceutico messicano.

³² Per esempio, il primo *swap* è stato di 50 milioni di dollari. Il ministero del tesoro lo autorizzò il 17 novembre del 1989. L'operazione cominciò il 26 giugno 1990 e finì il 27 marzo 1991. L'acquisizione del debito pubblico messicano nel mercato secondario si è svolta investendo solamente il 40% rispetto a un valore nominale di 100. Finanziariamente, l'operazione è stata prodotta con un 35% di fondi di FAPRODE e con un 65% proveniente da un credito della *Swiss Bank*

que darle informes a la Secretaria de Hacienda en que se utilizaba el dinero del *Swap*. Era un informe muy breve, nunca me lo cuestionaron” (intervista dell’autore a Enrique González Torres, 15 ottobre 2015).

Con questi investimenti la FAC riuscì facilmente a diversificare le sue operazioni edilizie e così non solo edificò numerose case destinate alle famiglie terremotate, ma fondò anche residenze per anziani, creò centri per i bambini abbandonati e spazi comunitari d’appoggio per le persone diversamente abili. E finanziò numerose altre attività. Questo dinamismo risulta interessantissimo dato che la Chiesa cattolica, non ancora riconosciuta legalmente, finanziava di fatto il debito pubblico. Per questa ragione, *Proceso*, la rivista di cronaca politica con la più alta diffusione in Messico, scriveva in copertina: «Aunque no haya relaciones, los obispos gestores del gobierno en la deuda»³³. In questo nuovo contesto sociopolitico le relazioni quasi si formalizzarono, senza però avere un ordinamento legale che permettesse il regolare svolgimento dei rapporti tra Stato e Chiesa.

Conclusioni

Riprendendo la problematica storiografica, considero che il PRI stava parzialmente perdendo quel controllo elettorale che aveva esercitato da vari decenni. Le tensioni con la società civile, generate dopo il terremoto del 1985, non crearono una perdita totale del consenso, piuttosto accentuarono un processo che, verso la fine del decennio successivo, con l’elezione di Cuauhtémoc Cárdenas come *Jefe de Gobierno*, nel 1997, si completò definitivamente.

L’avvicinamento e la formalizzazione dei rapporti con la Chiesa cattolica da parte del governo messicano rappresentano solo in parte la mancanza di legittimazione politica che il partito dominante stava affrontando, ancora prima dell’elezione presi-

Corporation. Finito lo *swap* i fondi sono stati investiti in Assistenza e Salute (31,52%), Centri comunitari (14%), Educazione (28,33%), Ricerca (10,76%), Alloggi (3,26%) ecc. AHAM, Fondo Cancelería, Caja 284, exp. 81, p. 15.

³³ *Proceso*, n. 691, 29 gennaio 1990, copertina.

denziale del 1988. Tuttavia è rilevante considerare come i rapporti Stato-Chiesa cattolica, in una tappa più matura, con l'arrivo del *salinismo*, sfociarono nella creazione di un'alleanza finanziaria utilizzando lo *Swap Social* e creando una stretta relazione con Girolamo Prigione. Il risultato fu la riforma costituzionale del 1992. In questa tappa successiva, il governo aveva altre priorità rispetto alla ricostruzione di Città del Messico (che in parte era stata implementata tra il 1986 e il 1988). Sicuramente con il *salinismo* il governo messicano e la Chiesa cattolica cercarono di formalizzare i loro rapporti, non essendo tuttavia ancora chiaro il cammino da intraprendere. Lo *Swap Social* fu un momento considerevole, considerando il fatto che, per la prima volta, non si stavano utilizzando prestanomi per operazioni finanziarie di massima rilevanza. Questo processo è stato il "primo passo" per un avvicinamento e una formalizzazione delle relazioni tra governo e Chiesa cattolica. Anche se non era ancora avvenuto l'importante cambiamento legislativo del 1992, già nel 1988 era cominciato il primo *Swap Social*, che avviò un rapporto formale tra i rappresentanti del governo e quelli della diocesi.

Il terremoto del 1985, in un certo modo, non mosse solo la terra, ma creò nuove relazioni tra Stato e Chiesa e incamminò i due soggetti verso una trasformazione definitiva e un riconoscimento mutuo. Infatti, il governo trovò nella Chiesa cattolica un importante interlocutore che aveva la capacità di dialogare, utilizzando i parroci, con molti settori della popolazione e della società civile che l'amministrazione pubblica considerava problematici. Inoltre, la diocesi era un'istituzione che gestiva mensilmente fondi di milioni di dollari che transitavano, in buona parte, per il finanziamento del debito pubblico. I benefici non furono solo per il governo, dato che anche l'arcidiocesi di Città del Messico, in un periodo generale di crisi per la Chiesa cattolica, con l'innescarsi di processi di secolarizzazione da un lato e di pluralità religiosa dall'altro, riuscì a riaffermare il proprio prestigio sviluppando un'azione alla luce del sole. Mentre nei decenni precedenti il lavoro sociale della Caritas o di altre istituzioni interne all'arcidiocesi era realmente ridotto al minimo, con la creazione della FAC, improvvisamente, la Chiesa cattoli-

ca a Città del Messico “ha brillato di luce propria”, entrando a pieno diritto nel centro della vita politica, sociale ed economica.

Lo *Swap Social* sviluppò una potenzialità finanziaria che la diocesi in quel momento non aveva, dato che dopo il terremoto, tra il 1986 e il 1988, la FAC riuscì a mobilitare importanti organizzazioni cattoliche. E una volta che questi ingenti aiuti cominciarono ad affievolirsi, il maggiore apporto veniva dallo *Swap Social*, grazie al pagamento dei lauti interessi generati dalla concessione del governo federale. L'arcidiocesi di Città del Messico è riuscita a rafforzarsi enormemente nella tappa successiva al terremoto, sia dal punto di vista politico-economico, sia da quello sociale, trasformandosi in un interlocutore di primo piano tra imprenditori e banchieri (soprattutto una volta cominciato lo *Swap Social*), ma anche dialogando con le popolazioni delle *vecindades*, visto che partecipava pienamente ai programmi di *Renovación Habitacional*.

Si è confermata l'ipotesi iniziale, vale a dire che dopo il terremoto si produsse questo importante “primo passo d'avvicinamento” e i rapporti tra Stato e Chiesa, in un certo senso, si formalizzarono. Con il terremoto di Città del Messico finì del tutto la politica del *modus simulandi*³⁴ che aveva caratterizzato le relazioni tra governo e Chiesa cattolica dalla fine del *cardenismo* fino agli inizi degli anni ottanta del XX secolo. Si abbandonò lo stratagemma dei prestanome e le simulazioni che avevano costituito l'ossatura dei rapporti Stato-Chiesa. Chiesa e governo rifondarono le loro relazioni, uscendo totalmente allo scoperto, e la riforma costituzionale del 1992 fu il passo successivo.

Interviste dell'autore

Intervista ad Alberto Athié (ex sacerdote), 3 giugno del 2009.

Intervista a Enrique González Torres SJ, 15 ottobre del 2015.

Intervista a Martiniano Martínez Gutiérrez (sacerdote diocesano), 3 settembre 2015.

³⁴ Questo concetto di *modus simulandi* consiste nel fatto che: «el Estado cierra sus ojos y deja una relativa libertad a la Iglesia y ésta desarrolla su acción en el no respecto de las leyes constitucionales sabiendo que no necesariamente la rigidez del gobierno será tajante» (Mutolo 2011: 349).

Intervista a Francisco Javier Saucedo Pérez (ex gesuita e deputato), 12 febbraio del 2016.

Fonti d'archivio

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Fondo Base Cancillería.

Archivo General de la Nación (AGN), Miguel de la Madrid Hurtado, Unidad de la Crónica Presidencial.

Bibliografía

AI CAMP RODERIC, 1998, *Cruce de espadas. Política y religión en México*. México: Siglo XXI editores.

BLANCARTE ROBERTO, 1992, *Historia de la Iglesia católica en México*- México: El Colegio Mexiquense – Fondo de Cultura Económica.

CONNOLLY PRISCILLA, COULOMB RENÉ, DAHAU EMILIO, 1991, *Cambiar de casa pero no de barrio: estudios sobre la reconstrucción habitacional en la ciudad de México*. México: UAM-A.

DANÉS ROJAS EDGAR, 2008. *Noticias del edén. La Iglesia católica y la Constitución mexicana*, México: Miguel Ángel Porrúa, 2008.

GARCÍA AGUILAR MARÍA DEL CARMEN, 2004, “La reforma constitucional y sus efectos en las relaciones Iglesia-Estado”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, volume 2, numero 2: 18-34. URL:

<http://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v2n2/2007-8900-liminar-2-02-18.pdf>.

GARCÍA UGARTE MARTA EUGENIA, 1993, *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*. México: Nueva Imagen.

IBÁÑEZ AGUIRRE JOSÉ ANTONIO, 1995, *FAC 1985-1995. 10 años de realizaciones: muchos más en el horizonte*, México: Fundación para el Apoyo de la Comunidad.

KRAUZE, ENRIQUE, 1997, *La presidencia Imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano (1940-1996)*, México: Tusquets.

LOEZA SOLEDAD, 2013, *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*. México: Colegio de México.

MUTOLO ANDREA, 2003, *Gli “arreglos” tra l’ episcopado e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno del 1929). Come risultato dagli archivi messicani*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

_____, 2011, “El episcopado mexicano y el fracaso del sistema Martingale con los Arreglos del 21 de junio de 1929.” In *La UNAM en la Historia de México. La Universidad durante los gobiernos de Obregón y Calles, de Vasconcelos a la autonomía (1920-1929)*, a cura di Álvaro Matute Aguirre, 335-350. México: UNAM, (Tomo III).

_____, 2017, “Nada de religión, pero atrasito el padre las dirigía. Iglesia católica y la reconstrucción de la colonia Magdalena Mixhuca, después del sismo de 1985 en la Ciudad de México”. *Inclusiones*. Vol. 4. Num. 2: 54-64.

_____, 2019, *Terremoto en la Iglesia católica. El Arzobispado de México y el sismo del 85 en la Ciudad de México*, México: UACM.

PÉREZ-RAYÓN NORA, 1995, “Relaciones Iglesia-Estado (1988-1994). Una cara de la modernización”, *Política y Cultura*, número 5 (octubre): 117-137.

_____, 2013, *Estado, iglesia católica y anticlericalismo en México: la primera visita de Juan Pablo II en la prensa de opinión*. México: UAM-A.

PONIATOWSKA ELEN, 1988, *Nada nadie. Las voces del temblor*. México: Era.

ROMERO DE SOLÍS JOSÉ MIGUEL, 2006, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, (1892-1992)*. México: IMDO-SOC.

ROQUE PÉREZ JORGE LUIS, 2010, *La Santa Sede y el Estado Ciudad del Vaticano en el Contexto Internacional de las Naciones y el Naciente Derecho Eclesiástico del Estado Mexicano*. México: Universidad Pontificia de México.

ROSALES AYALA SILVANO HÉCTOR, 1987, *Participación Popular y reconstrucción urbana. Tepito 1985-1987*, México: UNAM-CRIM.

SOLÍS NICOT YVES BERNARDO ROGER, 2016, *El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del modus vivendi real: México 1929-1938*. Tesis doctoral en Historia Social y Cultural, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. México.

ZÚNIGA CONTRERAS MARTHA BELÉN, 2018, “Relaciones Estado-Iglesia: El caso de Girolamo Prigione y el Club de Roma (1989-1997)”. Tesis de licenciatura en Historia y Sociedad Contemporánea, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.

Abstract

LA QUASI FORMALIZZAZIONE DEI RAPPORTI TRA STATO E CHIESA CATTOLICA IN MESSICO DOPO IL TERREMOTO DEL 1985

(THE ALMOST FORMALIZATION OF THE RELATIONS BETWEEN THE STATE AND THE CATHOLIC CHURCH IN MEXICO AFTER THE 1985 EARTHQUAKE)

Keywords: 1985 earthquake, State-Catholic Church relations, *Salinismo*, Mexico City, Constitutional reform of 1992.

The article reconstructs the relationship between the government and the Catholic Church that took place in Mexico City after the 1985 earthquake. This proximity is considered to have generated an important “first step” towards the 1992 constitutional reform. In particular, it is described as in this stage, the Catholic Church, without a Juridic recognition, has managed to develop institutional relations, formalizing political and financial relations with the government.

ANDREA MUTOLO

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Academia de Historia y Sociedad Contemporánea
andrea.mutolo@uacm.edu.mx

EISSN 2037-0520

THIERRY MÉNISSIER

CONFIANCE EN L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE
ET AUTORITÉ DES MACHINES

1. De l'usage des technologies d'intelligence artificielle à l'autorité des machines

Nous voulons porter l'attention sur l'intérêt qu'il y a, en parlant des cas offerts par l'observation de l'usage des outils technologiques contemporains, à étudier les relations de confiance envers les « agents non-humains » que sont ces outils et grâce à cela à conceptualiser l'autorité qu'ils sont en train d'acquérir¹. Nous avons conscience du caractère apparemment iconoclaste du rapprochement que, *via* la thématique de la confiance, nous opérons entre le système technique global aujourd'hui nommé « intelligence artificielle » (IA) et la dimension morale et politique de la notion d'autorité. S'il semble contre-intuitif, ce rapprochement n'en est pas moins nécessité par l'observation de la réalité. Et il est de toute évidence de type problématique, mais présente à ce titre une importance majeure aussi bien pour une éthique des technologies que pour une philosophie politique contemporaine.

Dans cette contribution, l'intelligence artificielle (IA) est entendue *lato sensu*, et renvoie à des réalités variées, telles que le travail « ordinaire » des algorithmes nourris par les mégadonnées (*big data*) fournies *via* des usages directs (dans les domaines de la mobilité, du rapport à l'énergie, de l'activité sportive, etc.), ou agrégées à distance (et souvent à l'insu) des usagers *via* leur activité numérique, ou encore les diverses interactions possibles avec la robotique (notamment avec les robots non-humanoïdes, aujourd'hui très nombreux). Cet élargisse-

¹ Ce texte est le fruit du travail scientifique qui est mené dans le cadre de la chaire « éthique & IA » soutenue par l'institut pluridisciplinaire en intelligence artificielle MIAI@Grenoble Alpes (ANR-19-P3IA-0003).

ment de la notion d'IA est volontaire : s'il s'agit de partir de cas d'usage, toujours localisés dans des pratiques sociales précises et appelant la description et la caractérisation attentives, le propos doit assumer une certaine forme de généralité, car celle-ci paraît nécessaire pour le travail scientifique. En effet, ce dernier se situe à l'intersection entre le déploiement réel des technologies et la compréhension systémique de leur sens. Or cette intersection est assurée, au cœur même des usages, par la confiance manifestée par les usagers à l'égard des technologies, confiance qu'il convient à la fois de penser génériquement et de modéliser selon des catégories adéquates. Par-là, l'apport des nouvelles technologies pour la société et pour l'humain doit être questionné en des termes sociaux aussi bien que technologiques, et c'est de cette mise en relation que peut naître une « éthique de l'IA » qui n'est pas une simple régulation des usages *ad hoc* mais l'effet d'une réflexion de fond qui opère à partir de catégories éthiques fondamentales (telles que responsabilité, autorité, liberté)².

Fortement interdisciplinaire, une telle démarche sera complète si elle articule trois niveaux différents et complémentaires, à savoir, la recherche en philosophie morale et politique, les études et développements techniques menés par des informaticiens et roboticiens, et enfin celles de chercheurs en psychologie cognitive et sociale, voire, de par la présence des réseaux numériques, celles des chercheurs en sciences de l'information et de la communication. Ainsi qu'on le montrera dans les pages qui suivent, en effet, ce dernier niveau concerne en effet, si l'on dit les choses de manière schématique, l'appréhension expérimentale de la confiance envers les dispositifs de l'IA et leur expertise fondée sur les *data* ; le deuxième, la transformation effective des outils technologiques en agents socio-technologiques ; la première, l'analyse de la possible appréhension du pouvoir des algorithmes comme celui d'autorités dignes de confiance, et l'évaluation d'une telle disposition en termes d'enjeux pour la liberté humaine.

² Voir par exemple Floridi (2013), Floridi & Cowls (2019).

2. Quelles modalités de la confiance à travers les usages de l'IA ?

Les outils contemporains engendrent certains affects par leur seul usage, il est aisé de le constater. Premièrement, on peut dresser le constat que le déploiement contemporain de l'IA requiert certaines formes de confiance envers les machines, partagées par leurs concepteurs et leurs usagers. Deuxièmement, celui que ces formes de confiance apparaissent indispensables en tant que « ciment » des usages garantissant l'efficacité des machines. On pourrait fournir à l'appui de ce double constat un nombre important d'exemples : aujourd'hui, l'interaction avec un « dialogueur » ou « agent conversationnel » (*chatbot*) sur le site d'une organisation publique ou privée, ou une opération numérique quelconque (réservation d'un séjour ou d'un moyen de transport, achat en ligne de produits et de services, virement bancaire, etc.) réalisée via une application dédiée, demain les déplacements grâce à des véhicules dit « autonomes », ou l'emploi massif de robots domestiques pour la santé ou le soin des personnes, ou la sécurité grâce à des dispositifs biométriques généralisés, ou encore le dialogue personnel avec un assistant-coach numérique, tous ces usages avérés ou émergents impliquent que l'on ait confiance dans la capacité de machines à effectuer ce qu'on leur demande. En 2015, la « Une » de *The Economist* titrant que la *blockchain*, ce genre de système technique complexe déjà en place dans la finance depuis de nombreuses années, est synonyme de « *Trust Machine* » avait été fortement discutée dans les médias (*The Economist* 2015). Le point important de discussion vient du fait que, paradoxalement, la confiance se trouve à la fois sollicitée et mise en question dans ce type de technologie (De Filippi & Wright 2018). A cet égard, c'est l'ensemble des usages de l'IA qui se trouve caractérisé par cette mise en question : l'exemple de la *blockchain* pourrait quasiment valoir comme un cas d'espèce pour les autres technologies de l'IA, machines reposant sur le principe de l'apprentissage qui les rend automatiques de manière exponentielle. A mesure qu'elles apprennent et deviennent « autonomes », ces machines semblent en effet requérir et obtenir une confiance de plus en plus forte de la part des usagers.

Cette situation n'est pas entièrement nouvelle, ainsi qu'on peut l'établir grâce à l'histoire et à la philosophie des techniques : d'autres périodes historiques ont en effet connu des changements techniques radicaux tel que celui que l'intelligence artificielle semble en train d'opérer actuellement, en particulier lors des changements de paradigmes énergétiques (par exemple, lors du passage de la motricité par la vapeur à celle par l'électricité et par les énergies fossiles³, ou même, en adoptant encore davantage de recul, au moment du « choix du feu » comme paradigme global⁴). De tels changements impliquent toujours qu'un lien de confiance s'établisse envers les nouvelles technologies, soit qu'on dise qu'elles doivent faire preuve de leur fiabilité avant d'être adoptées, soit que l'on considère que les intérêts puissants qui les promeuvent réussissent à faire croire à leur efficacité et à leur fiabilité⁵.

Aujourd'hui, avec l'essor des systèmes d'IA, la situation apparaît toutefois plus originale car cette confiance s'adresse moins à des outils inertes qu'il est aisé de considérer comme neutres qu'à des dispositifs « intelligents », c'est-à-dire en effet plus ou moins autonomes et susceptibles d'une interaction socialisée. Le déploiement contemporain des intelligences artificielles est en effet compris dans des usages. Or, cette notion, « les usages » concerne l'interaction entre les instruments techniques et les pratiques humaines auxquelles ils donnent lieu, ils combinent l'ergonomie des instruments et leurs emplois variés par des humains qui, pour se les approprier, sont stimulés par le marketing (notamment le « marketing émotionnel » qui, par le biais d'interfaces habiles, joue sur l'impression de socialisation spontanée des instruments⁶).

C'est dans un tel contexte que la question se pose de savoir s'il s'agit dans ces usages d'une réinvention authentique de la confiance ou d'une nouvelle forme de relation⁷. La question se pose d'autant plus que la nature de la confiance s'avère d'elle-

³ Ainsi que le montre Mitchell (2013).

⁴ Voir Gras (2007).

⁵ Pour l'analyse de telles dynamiques voir notamment Pestre (2014).

⁶ Voir Illouz (2006) ; Martin-Juchat (2014).

⁷ Voir Taddeo (2010 a & b : 2011)

même peu claire⁸. Elle se pose également parce, selon l'approche traditionnelle, la notion n'en est pas spontanément employée pour traiter de la relation aux êtres inanimés. Dans une contribution importante pour la compréhension anthropologique de cet affect, le sociologue Louis Quéré formulait mêmes certaines réserves :

Il n'est pas sûr qu'il y ait un sens à parler de confiance lorsqu'il s'agit de se fier à la stabilité de l'environnement ou à la régularité de comportement de ses objets. En effet, le cas paradigmatique de la confiance est celui d'une relation de confiance entre deux personnes. Les traits caractéristiques de la confiance se maintiennent-ils hors de ce contexte ? Il est possible que nous commettions un abus de langage lorsque nous parlons de faire confiance à un objet ou à une institution (Quéré 2001 : 131).

L'auteur relayait ici un des présupposés souvent et depuis longtemps affirmé par les recherches en sciences sociales⁹. Et en effet, peut-on réellement parler de confiance lorsqu'on se fie à un ensemble de machines automatiques, éventuellement coordonnées entre elles (comme par exemple dans le cas des vastes ensembles que sont les *smart cities*) et dont le fonctionnement global est opaque pour la grande majorité des usagers ?

Dans le même temps, il faut relever une certaine confusion sémantique, lorsque, dans notre actualité, des experts réunis par la puissance publique contribuent à alimenter l'idée d'une mise en relation nécessaire entre le système technique de l'IA et la notion de confiance. A cet égard, la thématique médiatique très puissante autour de l'IA « digne de confiance » (*Trustworthy Artificial Intelligence*) amplifie la confusion en faisant apparaître la confiance dont l'IA peut être investie comme un des nœuds de l'interrogation éthique d'aujourd'hui. En avril 2019, un groupe de 52 experts réunis par la Commission européenne avait publié ses « règles éthiques pour une IA de confiance »¹⁰. Leur rapport final indique plusieurs critères estimés

⁸ Voir Origgi (2008) et Hunyadi (2020).

⁹ Voir ces contributions fondamentales de Gambetta (1988) et de Seligman (1997).

¹⁰ Voir European Commission (2019).

nécessaires pour estimer cette confiance, tels que la supervision humaine, la transparence, la robustesse et la non-discrimination, etc. On remarque le caractère hétérogène de la liste fournie, hétérogénéité qui repose sur le mélange entre des critères purement techniques validant un usage fiable de la technologie basée sur la robustesse de cette dernière, et des critères plutôt éthiques basés sur les valeurs de la démocratie (telle que la non-discrimination). Il est de ce fait permis d'estimer que ce premier travail remis par les experts réunis par la Commission Européenne recouvre de si considérables enjeux de réassurance et de sécurisation psychologiques qu'à regarder les choses de près, la notion de confiance ne s'en trouve pas fondamentalement éclairée.

Plusieurs questions se posent en effet de manière plus précise à partir du moment où l'on restitue un certain nombre de nuances sémantiques importantes : d'abord, la fiabilité avérée d'un outil technique aussi automatisé qu'une IA représente certes à la fois la condition de possibilité de sa diffusion dans la société et le résultat de son usage efficace ; mais est-elle assimilable à de la confiance au sens complet du terme ? Ensuite, l'assurance impliquée par la fiabilité de cette machine à travers ses usages, derrière la supposée réinvention de la confiance, à partir de quel seuil produit-elle un « lâcher-prise » de l'autonomie des usagers, où l'humain serait tenté d'abandonner à l'intelligence artificielle une partie de ses prérogatives, avec d'autant plus de facilité que celle-ci paraît le soulager de ses rôles embarrassants (par exemple, dans le cas de la *blockchain*, administrateur et politique, banquier et notaire – autant de rôles à forte contrainte en termes de responsabilité) ?

3. La conception de l'IA à travers des outils techniques qui deviennent des agents non-humains de la relation sociale

Pour commencer à répondre à ces questions, il est nécessaire d'approfondir l'hypothèse selon laquelle la « captation de confiance » qui favorise l'usage des technologies de l'IA concerne moins des outils considérés par leurs concepteurs comme des objets neutres que des entités volontairement personnalisées voire personnifiées. De nos jours, les interfaces senso-

rielles des applications et des outils robotiques procèdent en effet toujours en fonction des usages, selon la logique que nous avons évoquée plus haut, c'est-à-dire en stimulant, au sein même de l'emploi des objets, des affects et des symboles. Pour le dire rapidement, leur ergonomie est moins fonctionnelle que sensorielle-culturelle, ou plutôt elle est fonctionnelle parce qu'elle est sensorielle-culturelle. Une telle manière de procéder est mise en œuvre dans le design même des objets, c'est-à-dire dès leur conception, puisque celle-ci s'effectue via l'approche dite « centrée clients » (*Customer centric*) ou plus généralement en référence à celle dite « expérience utilisateurs » (*User experience* ou *UX*)¹¹. Et en tant que telle, elle est susceptible de produire des effets en termes d'acceptation ou acceptabilité des technologies, en tout cas elle y contribue efficacement.

Ce constat permet d'abord de valider au contact des chercheurs informaticiens et roboticiens la thèse (aujourd'hui déjà classique pour les sciences humaines et sociales) selon laquelle il n'y a, pour l'outil technique, aucune revendication possible de neutralité axiologique : non seulement la technique comme la science sont liées à des « intérêts » (Voir Habermas 1990), mais encore, en fonction des usages variés auxquels elle donne lieu, et sous l'effet des forces sociales qui en se l'appropriant lui donnent vie, la technologie constitue un puissant moyen de transformation de la réalité (Voir Feenberg 1999). Il convient même d'admettre que « l'objet » technique n'est jamais purement « objectal » : ainsi que l'établissent l'anthropologie et la philosophie des techniques, parce qu'il est à la fois socialisé et socialisateur, il représente toujours un instrument fondamental de médiation, tant entre l'humain et son milieu (Leroi-Gourhan 1964, 1973) qu'entre les individus composant le groupe humain (Simondon 2012). Ces considérations conduisent ensuite à prendre acte comme d'une hypothèse du fait que le monde de l'IA – cette expression désignant le système technique global qui est en train de devenir mondialement dominant –, lorsqu'on l'appréhende du point de vue des usages, n'est nullement désincarné. Il est au contraire peuplé d'entités nouvelles à qui les usagers adressent leurs attentes. Bien qu'encore mal qualifiées

¹¹ Joët (2000) ; Akrich & Méadel (2004).

sur le plan de l'anthropologie ou de l'ontologie, ces entités ne sont déjà plus des « outils » mais représentent déjà des « amis », des « auxiliaires » ou des « assistants » : la science sociale commence à les identifier comme des agents non-humains de la relation humaine¹².

On a pu récemment écrire qu'il convenait de « sortir du débat ontologique » afin de s'inscrire dans « sociologie pragmatique des interactions entre humains et êtres artificiels intelligents » (Borelle 2018). Si une telle proposition nous paraît intéressante, ce n'est pas que la voie de l'ontologie n'est pas intéressante, c'est que la compréhension ontologique de ces nouveaux êtres passe en effet par l'interaction avec eux, en tant qu'ils sont des agents sociaux (affectivement et symboliquement adressés par leurs concepteurs à leurs usagers potentiels). S'il y a de l'« intelligence » (au sens humain du terme) qui se joue effectivement grâce aux usagers des algorithmes, n'est-ce pas parce qu'il existe de l'interaction entre agents humains et agents non-humains¹³ ? Si bien qu'un des caractères fondamentaux de la confiance apparaît dans les échanges, à savoir, l'espoir de socialisation qu'on met dans le lien entre les êtres (Marzano 2010).

4. *Pouvoir de la technologie, influence des agents non-humains : quelle autorité pour l'IA ?*

Via les services qu'ils rendent et l'influence qu'ils exercent déjà sur les comportements, les agents non-humains exercent une action réelle qu'il convient de documenter et de conceptualiser. Si particulière qu'elle soit, il existe de la confiance envers l'action efficace des machines. Nous voulons à présent examiner l'hypothèse que cette confiance conditionne l'essor d'un nouveau genre d'autorité lié à l'efficacité technologique.

La dynamique contemporaine d'évolution technique en informatique est notamment polarisée par l'essor de la décision automatisée, par le biais de l'apprentissage automatique (*machine learning*). Des études ont montré que, alors qu'ils escomptent des effets favorables de cette tendance, les usagers mani-

¹² Voir par exemple Caronia & Mortari (2015).

¹³ Dumouchel & Damiano (2016).

festent paradoxalement à son propos une faible conscience ; et aussi que, second paradoxe, lorsqu'elle est consciente à leur esprit, elle apparaît assez peu acceptée¹⁴. Cela signifie qu'il y a bien un « enjeu de pouvoir » dans le rapport tissé entre efficacité technique et idéologie promotrice de la technique (Sfez 2002) et confirme que l'action des algorithmes, en étant profondément sociale (Beer 2017), redessine les rapports entre société et pouvoir (Durante 2019). Des conceptualités nouvelles et importantes sont même déjà nées quant à la nature du nouveau pouvoir algorithmique¹⁵. L'angle de vue que nous adoptons pour notre part vise à confirmer en quoi ce pouvoir peut se voir légitimé au-delà de son efficacité technologique, puisque, *via* l'action des usagers, les concepteurs des machines intelligentes pourraient d'ores et déjà revendiquer pour elles une forme d'autorité.

On nomme « autorité » le pouvoir humain le moins discutable ou le plus légitime. L'autorité au sens non autoritaire du terme représente même, dans la tradition éthique et politique moderne, un des principes de constitution de la subjectivité par elle-même. D'une part, dans la tradition philosophique, qu'elle soit idéaliste (Descartes) ou empiriste (Locke), le sujet qui revendique la maîtrise de lui-même (maîtrise de ses pensées, de son corps et de son travail), se pose comme autorité. De l'autre, dans la tradition éthique, la liberté repose sur l'assentiment volontaire à une institution ou aux commandements d'une personne, voire sur l'engagement en faveur de cette institution ou en appui de cette personne. En d'autres termes, l'autorité traduit un acte de la liberté humaine, et on pourrait dire qu'elle rend cette dernière manifeste¹⁶.

Peut-on en ces termes évoquer l'autorité des agents non-humains ? Sans doute que non, du moins si l'on s'en tient à cette approche philosophique et éthique de la notion d'autorité. En effet, elle se fonde sur un principe d'autonomie compris dans la subjectivité. Or, le registre technologique contemporain,

¹⁴ Voir par exemple Araujo *et alii* (2020).

¹⁵ Voir à cet égard la notion de « gouvernementalité algorithmique », Berns & Rouvroy (2013).

¹⁶ Sur ces deux aspects, philosophique et éthique, de l'autorité, voir Kojève (2004) ; Arendt (2006) ; Damien (2013).

en dépit de son efficacité fonctionnelle et même de son efficacité sociale, ne dispose pas d'une réelle agentivité sur le plan philosophique et éthique : si les machines intelligentes sont bien des êtres artificiels socialisés, pour l'instant on ne saurait revendiquer pour elle le statut de sujets, au sens philosophique comme au sens juridique du terme. Toutefois, comme le pouvoir des agents non-humains repose sur la stimulation des affects et procède par la reconnaissance de symboles, sous l'effet de ce rapprochement entre humains et non-humains, il est permis de faire l'hypothèse que sur un autre plan il ne manque d'ores et déjà rien à ces derniers pour que l'on puisse évoquer à leur propos une forme d'autorité.

Le fait est que l'IA, *via* les flux de « méga-données » (*Big data*), contribue fortement à l'expertise qui appuie la décision stratégique des entités collectives (qu'elles soient publiques ou privées). Aujourd'hui cette expertise se trouve en effet toujours « augmentée » par l'IA, et cela, si l'on peut dire, *exponentiellement*, c'est-à-dire à un point tel que c'est la qualité de l'expertise (elle-même déterminée par la quantité des données) qui tend à valoir comme autorité. D'ailleurs, bien qu'elle prenne un tour manifeste dans l'essor récent de l'IA, la tendance à appuyer l'expertise sur les données n'est pas absolument nouvelle, puisqu'elle se fonde sur « la politique des grands nombres » qui constitue un trait distinctif de la façon dont la modernité a conçu l'exercice du pouvoir sur le mode d'une « raison statistique » (Voir Desrosières 2010). Sous l'effet de ce mouvement de fond, pour l'autorité politique traditionnelle, de même que pour certaines institutions régaliennes telles que la Justice, le rôle dévolu à l'expertise dans le processus de décision devient prépondérant au point de valoir comme le ressort de la bonne décision, voire comme le principe de la légitimité. Ce fait déjà empiriquement avéré dans de multiples situations de l'existence humaine courante, on n'en a pas encore tiré toutes les conséquences philosophiques. En effet, tout se passe comme si s'esquissait progressivement un démenti catégorique de la phrase de Hobbes dans la version latine du *Léviathan*, portant fondatrice de l'autorité politique telle que les Modernes

l'ont conçue : « *Auctoritas non veritas facit legem* »¹⁷. Aujourd'hui, c'est moins la force intrinsèque de l'autorité que la qualité de l'expertise qui nourrit le principe de la décision légitime (dans les termes de Hobbes, la loi). La qualité de l'expertise tend même à valoir comme son ressort. De ce point de vue, l'essor de l'IA dans les pratiques d'expertise en vue de la décision ne fait que confirmer la tendance à « gouverner sans gouverner », à l'ère de la statistique-reine (Berns 2009).

Un point d'attention particulier doit être ici porté aux transformations du concept d'auteur qui, dans l'analyse de la notion d'autorité par la philosophie politique cette fois, constitue son ressort. C'est en effet en restituant la conceptualité propre à l'autorité politique, à travers la constitution moderne de la notion d'institution, que l'on peut d'ores et déjà parler de l'autorité des machines. Cette idée peut paraître iconoclaste, mais le propos s'éclaire lorsqu'on examine notre actualité technique à l'aide de ce qui est un des plus puissants arguments de la tradition de philosophie politique moderne. Ainsi que l'expliquait encore Hobbes dans son argumentation décisive pour justifier rationnellement le processus d'institution de l'Etat, l'autorité (*Authority*) d'une personne publique (*Person*) n'exprime rien d'autre que son statut et sa qualité d'auteur (*Author*) de ses propres actes, qui deviennent des décisions collectives du fait que les sujets le reconnaissent comme un acteur crédible (*Actor*)¹⁸. Doit être considéré comme une autorité, poursuivait l'auteur du *Léviathan*, l'être qui est crédible (en tout cas crédible à un degré suffisant) quant à sa capacité d'être l'auteur de ses propres actions mais également celui de celles d'autres personnes. Très commenté, ce passage vise à déduire l'autorité politique d'une théorie de l'autorisation, qui constitue elle-même la pièce centrale de la construction de la notion abstraite d'une « personne civile » impersonnelle, considérée comme l'unique source valide de la légitimité publique, ce qui revient à désavouer les revendications en la matière exprimées tant par la vo-

¹⁷ Hobbes (2004 : chap. XXVI, 21 : 210).

¹⁸ Voir Hobbes (1985 : 217-219) et (1983 : 161-164).

lonté particulière des monarques que par la puissance théologique¹⁹.

Certes, les nombreux êtres artificiels déjà en partie « autonomes » dans l'acception que l'informatique donne à ce terme (c'est-à-dire, philosophiquement parlant, « automatiques ») ne sauraient nullement être envisagés comme les auteurs de leur action : ils ne sont des sujets au sens philosophique du terme. Mais tel n'est pas, pour notre analyse, l'aspect le plus important. Le plus important est que, compte tenu de leur expertise qui fonde la confiance que nous leur accordons, et même s'ils ne sont pas reconnus comme tels, ils sont déjà « autorisés » à devenir les « auteurs » impersonnels des actions des usagers – « impersonnels » car il n'est même pas nécessaire qu'on leur donne une forme humaine. Par suite, selon cette argumentation, ils exercent déjà une forme d'autorité.

Les véhicules « autonomes » routiers ou marins, ainsi que les pilotes automatiques des aéronefs sont par exemple concernés par ces deux aspects, le second posant d'ores et déjà un certain nombre de questions du point de vue de l'imputation de responsabilité, tant, de la décision à l'action, le système technique impose à l'humain sa logique propre ce qui pose des problèmes éthiques et juridiques considérables, ainsi que plusieurs analyses l'ont déjà documenté de manière approfondie, analyse des systèmes techniques à l'appui²⁰. Cela concerne à plus forte raison les systèmes complexes qui visent à coordonner et à réguler les activités humaines. C'est le cas de la *blockchain* dans le rôle qu'on lui fait déjà jouer par exemple dans les « cours décentralisées de justice »²¹ : les usagers et les promoteurs de ce genre système (pour les premiers, les grandes firmes, et pour les seconds, les agences nationales de financement de l'innovation industrielle, l'Union Européenne par ses programmes dédiés à la même tâche) l'autorisent de fait à rendre des décisions de justice qu'ils reconnaissent comme valides. Un

¹⁹ Voir notamment Warrender (1957) ; Zarka (1999 : 324-356) ; Duke (2014) ; Straehle (2017).

²⁰ Voir, dans trois domaines différents de l'activité humaine : Chamayou (2013) ; Lin (2015) ; Kroes (2020).

²¹ Selon des fonctionnements par exemple décrits par Garapon & Lassègue (2018).

cas d'espèce intéressant et important destiné à retenir l'attention est constitué par les *smart cities*, ces ensembles urbains « intelligents » car intégralement outillés dès leur conception dans le but de capter les données afin de mieux distribuer et d'optimiser les flux (d'énergie, d'eau, de l'air des climatiseurs, de transport, financiers et touchant alimentation)²². Pour l'heure, ils ont été conçus comme des *ensembles sociaux*, plutôt que comme des *ensembles politiques*. C'est-à-dire qu'ils favorisent une idée d'autonomie/automaticité davantage liée aux conditions matérielles (par exemple dans le rapport à l'environnement) que tournée vers la demande humaine d'autonomie, laquelle se décline notamment en termes d'imputation de responsabilité civique, d'aspiration à l'équité, et de participation politique en vue de l'autodétermination. Conçue pour être efficace du point de vue sécuritaire et environnemental, la ville intelligente n'est pas encore « intelligible »²³, c'est-à-dire réflexive, critique et démocratique. Pourtant, une *smart city* « intelligible » qui, parce qu'elle est présentée comme une « Personne » autrice de ses propres décisions et comme une actrice crédible pour celles-ci (une *Person* au sens hobbesien du terme), ne pourrait-elle pas prochainement, acquérir le statut de ce qui, en « autorisant » telle ou telle activité, institue de l'autorité, ou du moins être présentée comme si elle le faisait ?

Pour éclairer notre analyse, formulons deux remarques complémentaires. En premier lieu, afin d'étayer notre propos en développant cette dernière idée, un argument peut être trouvé dans ce que nous pourrions nommer la doctrine du « comme si » technologique. Entendue de manière générale, cette expression désigne un argument philosophique relatif à la science²⁴. Son promoteur, Vaihinger, l'employait afin de désigner toute logique qui mobilise de manière articulée des fictions efficaces : « Les fictions [scientifiques] sont des suppositions dont on connaît d'avance la fausseté, mais qu'on adopte pour leur utilité » (Vaihinger 2016 : 112). Or, en observant la manière dont certains arguments sont aujourd'hui avancés tant par les entreprises conceptrices de systèmes d'intelligence artificielle que

²² Ainsi que les caractérisent par exemple Picon (2013) et Auby (2017).

²³ Caccamo *et alii* (2019).

²⁴ Vaihinger (2008 & 2016) ; Bouriau (2013).

par les pouvoirs publics nationaux et européens intéressés à leur déploiement, nous sommes conduits observer l'émergence d'une doctrine implicite du « comme si », appliquée de nos jours à la technologie. Aujourd'hui, de tels acteurs semblent vouloir la présenter comme si elle était une telle Personne (*Person*). Les récentes prises de position de la Commission Européenne sur l'IA « digne de confiance » s'inscrivent d'une certaine manière dans une telle perspective. En effet, si, par ses capacités à calculer de manière experte, à être fiable, constante et rassurante, ne peut-on revendiquer pour de telles entités techniques, dans la confiance qu'elles méritent de la part de leurs usagers, de faire « comme si » elles étaient sources d'autorité ?

En second lieu, nous devons préciser tant le mode d'être de cette autorité que la manière dont nous entendons la qualifier. Ainsi que nous l'entendons, cette autorité n'est ni d'ordre philosophique, ni d'ordre éthique, elle est d'ordre politique. En avançant cet argument, nous ne voulons nullement affirmer que, du fait de l'expertise des IA à qui les usagers accordent leur confiance, il s'agit de confier le pouvoir politique à des machines. Ce que nous voulons établir, c'est que l'analyse politique de la notion d'autorité, à l'aide de l'argumentation de Hobbes sur le processus de constitution de l'institution comme personne civile, révèle le rôle qu'implicitement on fait aujourd'hui jouer au système technique génériquement désigné par le terme « IA ». Quant à elles, les approches philosophique et éthique de cette notion ne permettent pas d'en prendre conscience, elles en interdisent même la compréhension : d'une part, la notion philosophique d'autorité est en effet valide pour un être réellement autonome en ce sens qu'il est capable de réflexivité (a autorité sur lui-même, au sens philosophique du terme, l'être capable de s'autodéterminer librement) ; de l'autre, la notion éthique qualifie un être qui se fait reconnaître par des humains pour l'exemplarité de son action ou de son comportement au sein de codes de valeurs culturellement déterminés (peut avoir de l'autorité sur quelqu'un, au sens éthique du terme, l'individu qui manifeste des vertus dans l'épreuve). L'impersonnalité de l'expertise algorithmique contribue quant à elle à ce que, *via* une autorisation implicite, les usagers tendent à lui accorder de l'autorité.

Toujours est-il que le contexte dans lequel nous évoluons déjà pose le problème de la transformation de l'agentivité : les développements actuels de l'IA renvoient à la capacité humaine d'agir intentionnellement en revendiquant une forme de maîtrise sur l'action, que l'on désigne cette dernière, dans le contexte de la philosophie anglo-saxonne de l'action, « agentivité » (*agency*) (Schlosser 2015), ou qu'on la caractérise dans le contexte de la philosophie continentale comme « responsabilité », soit le pouvoir de s'approprier consciemment ses propres actions, d'ancrer autant qu'il est possible l'origine de celles-ci dans une décision réfléchie et volontaire, et d'assumer leurs conséquences (Ricoeur 1995). Une telle faculté renvoie au pouvoir causal de l'agent humain : sur le plan anthropologique, l'agentivité ou responsabilité résulte de la capacité individuelle de s'identifier soi-même comme un agent actif et efficace, et par suite de revendiquer d'assumer la conséquence de ses propres actions ; elle qualifie un être dont il est, par principe, toujours possible qu'il soit reconnu agent de son acte. Ou encore, il y a agentivité ou responsabilité pour un être doté, à propos de ses propres actions, d'intentions explicites, conscientes et volontaires, concernant différentes situations de la vie concrète ainsi que la philosophie morale l'a décrit²⁵. En l'absence d'une telle faculté, ainsi que l'a souligné la science juridique, il n'est pas d'imputation d'une action à ses causes ni de revendication d'une maîtrise par l'humain des effets de ses propres actes²⁶. Il ne saurait, par conséquent, y avoir de régulation de l'action dans quelque ordre de faits que ce soit, ni de projection cohérente pour celle-ci dans l'avenir souhaitable.

Or, les progrès techniques réalisés depuis dix ans par l'IA concernent précisément ces aspects : nourris par des capteurs nombreux et variés, les algorithmes calculent plus vite et de manière plus systématique que les humains le rapport de corrélation entre les faits. Ils sont d'ores et déjà en mesure non seulement d'assurer les décisions humaines et d'anticiper leurs effets de manière extrêmement efficace, mais également de supplanter l'agentivité humaine aux deux niveaux. Les tech-

²⁵ Voir par exemple Jonas (1997 : section II, 1, a).

²⁶ Voir Kelsen (1999 : titre I, chap. 4).

niques de détermination des corrélations, sans même qu'elles envisagent précisément les relations de causalité à l'œuvre dans les faits, permettent pour les choix humains une telle assistance qu'elle en devient paradoxalement un obstacle à leur expression, du moins à leur expression spontanée. Jusqu'à quel point assiste-t-on de ce fait à la remise en question, sous l'effet de la performance des algorithmes – et au moins dans certaines circonstances précises de l'activité –, de la capacité humaine de se constituer comme une causalité efficiente et libre, pleinement créatrice de ses propres actions ?

Pour synthétiser, nous formulons l'idée qu'il existe d'ores et déjà une forme d'autorité des machines intelligentes, autorité fondée à la fois sur leur capacité d'expertise et sur la confiance que, corrélativement, les usagers leur accordent. Cette autorité n'est d'ordre ni philosophique, ni éthique, mais politique, en ceci qu'une argumentation de type politique la révèle. Enfin, nous émettons l'hypothèse qu'une crise de l'agentivité/responsabilité humaine est susceptible de se produire, avec des expressions sur les plans psychologiques, éthiques, juridiques et politiques.

5. Valider expérimentalement les hypothèses nées au croisement des savoirs techniques et humanistiques

L'angle de vue que privilégie notre approche est particulier, et sa particularité peut apparaître à deux niveaux différents. D'une part, il est particulier en ce qu'il croise anthropologie ou philosophie des techniques et philosophie morale politique : il examine les nouvelles formes technologiques d'autorité. D'autre part, chose qui n'est pas si fréquente pour la philosophie telle qu'on la pratique dans le cadre continental, des modalités expérimentales visant à tester l'hypothèse peut être élaborées. Grâce à la dimension expérimentale, un certain approfondissement de la connaissance théorique par la mise en pratique peut être réalisé.

A quelle dimension expérimentale faisons-nous ici référence ? Pour le dire de manière suggestive, que révélerait l'expérience portant sur la soumission à l'autorité qu'avait autrefois imaginée Stanley Milgram, si on la réinventait dans le monde où interagissent déjà les humains et les IA ? (Milgram

1974 & 2017). Milgram avait mis en valeur, en isolant de nombreuses variables, comment le cadre institutionnel de ce qui représente une autorité « fiable » ou « digne de confiance » pouvait provoquer d'étonnant phénomènes de soumission. Notre propos s'interroge quant à lui sur le transfert qui s'opère de la confiance envers les systèmes d'IA vers ce qui est déjà la forme d'« autorité » qui est la leur pour certaines situations de l'existence sociale. Est-ce que l'on peut l'établir sur le plan expérimental ? Est-ce que les nouvelles technologies ne placent pas l'humain dans ce que Milgram nommait « l'état agentique » (*agentic state*) en les privant de leur propre autonomie :

Un individu est en état agentique quand, dans une situation sociale donnée, il se définit de façon telle qu'il accepte le contrôle total d'une personne possédant un statut plus élevé. Dans ce cas, il ne s'estime plus responsable de ses actes. Il voit en lui-même un simple instrument destiné à exécuter la volonté d'autrui (Milgram 1974 : 167).

Dans le cadre d'une recherche pluridisciplinaire, des protocoles expérimentaux peuvent être imaginés, déployés puis testés, ce qui permet de lier la démarche conceptuelle typique de la philosophie à des méthodologies expérimentales issues des sciences sociales (par exemple, la psychologie sociale et l'anthropologie des affects). Dans le but de déterminer si l'humain a tendance à accorder sa confiance à une intelligence naturelle ou artificielle, et si par suite il reconnaît une forme d'autorité aux machines, on envisage d'observer les réactions comportementales d'humains engagés dans une double relation : d'une part, dans celle qui les lie à leurs congénères dotés de la faculté de jugement et de techniques de conseils avisés, de l'autre, celle qui les lie, *via* des usages polis par l'habitude, à des intelligences artificielles expertes incorporées dans des terminaux familiers (PC, smartphone, tablettes, et également véhicules, appareils électroménagers et appartements intelligents). Cela posé, plusieurs situations critiques peuvent être artificiellement envisagées puis expérimentalement testées.

Une première série de protocoles (nommons-la « série A ») pourrait concerner les conflits de loyauté simples éprouvés par un sujet banal (c'est-à-dire un sujet non expert), lorsqu'il rencontre des situations de dilemmes entre le conseil que peut lui

fournir un humain et celui que peur lui apporter une IA experte. Dans cette première série, distinguons les situations de type 1 où le sujet a besoin d'un conseil pour une décision triviale ou mobilisant un calcul rationnel (par exemple lorsqu'il compte réaliser un investissement financier), et les situations de type 2, dans lesquelles le sujet a besoin d'un conseil pour une décision non triviale et émotionnellement chargée, notamment une situation où sont en jeu sa santé ou sa vie, la santé ou la vie d'un proche (par exemple la décision à prendre devant un choix de protocole médical pour soi ou pour un être cher en fonction d'un diagnostic et d'un pronostic formulés par une autorité médicale humaine ou par un ensemble d'algorithmes experts).

Une seconde série de protocoles (« série B ») viserait à observer les possibles conflits de loyauté pour un sujet non banal (qu'il soit expert, savant ou responsable public : le sujet non banal est amené à incarner l'autorité, qu'elle soit sociale, civile, juridique ou morale), confrontés à des dilemmes entre le conseil humain et les IA expertes. Dans les situations de type 3, le sujet requerrait un conseil pour une décision triviale ou mobilisant un calcul rationnel – par exemple, toute décision prise dans le cadre de la vie ordinaire d'une autorité humaine : émettre un jugement de valeur dans le cadre d'une demande de conseil amical ou familial ou dans celui d'une expertise académique, rendre un arrêt de Justice, ou encore édicter un décret valant pour une communauté locale, régionale ou nationale, etc. Dans les situations de type 4, le sujet aurait besoin d'un conseil pour une décision non triviale et émotionnellement chargée, où, identiquement à la première série, seraient en jeu sa santé ou sa vie, la santé ou la vie d'un proche – on peut reprendre les mêmes exemples que ceux proposés par les situations de type 3, mais en les posant dans un contexte troublé et tendu, tel qu'une controverse académique majeure, une crise socio-politique profonde et un climat d'urgence sanitaire).

Dans ces quatre types de situations où se rejoue le test de la « soumission à l'autorité », quels seraient les cas où le sujet humain, qu'il soit banal ou non-banal, choisirait sans hésitation le conseil humain en se détournant de l'expertise artificielle ? Et pour quels autres aurait-il tendance à se fier à cette

dernière en n'écoutant pas l'avis éclairé de ses congénères ? Dans quels genres de situations pourrait-il apparaître des dilemmes, esquissant des conflits de loyauté entre l'intelligence naturelle et artificielle ?

Si, un incendie étant (fictivement) déclaré dans l'espace « intelligent » que j'occupe (un bureau, un bâtiment, un véhicule), le système d'IA que je sais fiable et en qui j'ai confiance m'invite à sortir par la fenêtre, est-ce que je l'écoute pour sauver ma vie ? Et est-ce que je l'écoute de préférence à l'expert humain (dans le cas de l'incendie : le pompier, un professionnel compétent qui sait se montrer empathique dans le moment décisif) qui me parle à travers la porte ? Que se passe-t-il dans ce genre de situations, tandis que les humains d'une part confient de plus en plus leur vie à des systèmes techniques, mais de l'autre estiment souvent assez spontanément que leur agentivité est pleine et entière, et revendiquent même leur propre faculté d'autonomie comme une forme irréductible de leur dignité ?

Une variable fondamentale pourrait être introduite afin de minorer les biais dus au choix « spéiciste » (soit le type de choix où l'humain privilégie consciemment ou non sa propre espèce au détriment des êtres artificiels). Le choix se ferait ou bien en connaissance de cause (les sujets sont en capacité d'identifier la source du conseil) ou bien à l'aveugle (on maquille les options de sorte les sujets ne savent pas s'ils choisissent le conseil humain ou l'expertise artificielle). Dans la seconde option, on diminuerait certes la capacité d'appréhension des conflits de loyauté vis-à-vis de l'ordre humain, mais on apercevrait sans doute mieux les cas où l'expertise algorithmique fournit des informations susceptibles d'être considérées pour la décision humaine comme des soutiens fiables pour l'action. De tels cas attesteraient de la capacité des intelligences artificielles à être considérées comme des *Person* au sens de Hobbes, investies d'autorité.

Sans préjuger des résultats, certains points d'attention semblent devoir d'ores et déjà envisagés. Premièrement, il serait intéressant de déterminer, ainsi que s'y était attaché Milgram, les seuils ainsi que les facteurs de l'état agentique, ce qu'il nommait *the agentic Shift*. En effet, l'expérience de Milgram apparaît légitimement fameuse en ce que, après d'autres travaux, elle

invite les philosophes à réfléchir aux pathologies de l'obéissance du point de vue éthique et politique. Existe-t-il déjà des types de situation où l'autorité plus ou moins reconnue aux machines peut être ainsi qualifiée ? Les pathologies d'obéissance à l'autorité des êtres artificiels sont-elles fondamentalement différentes de celles qu'on observe par rapport à l'autorité humaine, notamment en relation avec le type de confiance accordée à l'une et à l'autre ? Deuxièmement, s'il s'avère que la confiance dans l'IA engendre une forme d'autorité telle que l'autonomie humaine se trouve amoindrie, qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie-t-il que l'expertise des intelligences artificielles est susceptible, au moins dans certains types de situation, de concurrencer le conseil humain, au point de s'y substituer ? Le risque d'une déqualification de l'autorité humaine par l'autorité que les machines acquièrent par la confiance qu'on leur accorde (perspective qui s'exprime aujourd'hui de manière émotionnelle) peut-il être expérimentalement mis en valeur ? Enfin, concernant le fond du problème, si ce genre de péril existe, et si l'autorité humaine se trouve contestée du fait de l'efficacité et de la force de séduction du pouvoir algorithmique, comment distinguer l'autorité publique légitime issue de la volonté humaine de l'autorité issue de l'expertise machine ?

Bibliographie

AKRICH MADELEINE, MEADEL CECILE, 2004, « Problématiser la question des usages », *Sciences sociales et Santé*, vol. 22, n°1, 2004, pp. 5-20.

ARAUJO THEO, HELBERGER NATALI, KRUIKEMEIER SANNE, DE VREESE CLAES H., 2020, "In AI we trust? Perceptions about automated decision-making by artificial intelligence", *AI & Society / Open forum* : <https://doi.org/10.1007/s00146-019-00931-w>

ARENDT HANNAH, 2006, « What is Authority ? » in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (1968), NYC : Penguin Books.

AUBY JEAN-BERNARD, DE GREGORIO VINCENZO, 2017, (dir.), *Données urbaines et Smart Cities*, Paris : Éditions Berger-Levrault.

BEER DAVID, 2017, « The social power of algorithms », *Information, Communication & Society*, 20/1, pp. 1-13.

BERNS THOMAS, 2009, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris : P.U.F.

- BERNS THOMAS, ROUVROY ANTOINETTE, 2013, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *Réseaux*, 2013/1 n°177, pp. 163-196.
- BORELLE CELINE, 2018, « Sortir du débat ontologique. Éléments pour une sociologie pragmatique des interactions entre humains et êtres artificiels intelligents », *Réseaux*, 2018/6 n° 212, pp. 207-232.
- CACCAMO EMMANUELLE, WALZBERG JULIEN, REIGELUTH TYLER, MERVEILLE NICOLAS, (dir.) 2019, *De la ville intelligente à la ville intelligible*, Québec : Presses de l'Université du Québec, Cahiers du GERSE.
- CARONIA LETIZIA, MORTARI LUIGINA, 2015, « The agency of things: how spaces and artefacts organize the moral order of an intensive care unit », *Social Semiotics*, 25/4, pp. 401-422.
- CHAMAYOU GREGOIRE, 2013, *Théorie du drone*, Paris : Éditions La Fabrique.
- Damien Robert, 2013, *Eloge de l'autorité. Critique d'une (dé)raison politique*, Paris : Armand Colin.
- DE FILIPPI PRIMAVERA, WRIGHT AARON, 2018, *Blockchain and the Law. The Rule of Code*, Harvard : University Press.
- DESROSIERES ALAIN, 2010, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris : Éditions de La Découverte.
- DUKE GEORGE, 2014, « Hobbes on Political Authority, Practical Reason and Truth », *Law and Philosophy*, Vol. 33, n°5 (September 2014), pp. 605-627.
- DUMOUCHEL PAUL, DAMIANO LUISA, 2016, *Vivre avec les robots. Essai sur l'empathie artificielle*, Paris : Éditions du Seuil.
- DURANTE MASSIMO, 2019, *Computational Power. The Impact of ICT on Law, Society and Knowledge*, London: Routledge.
- The Economist*, 2015, « The promise of the blockchain : the Trust Machine. The technology behind bitcoin could transform how the economy works », 31/10/2015 : <https://www.economist.com/leaders/2015/10/31/the-trust-machine>
- European Commission, 2019, *Ethics Guidelines for Trustworthy AI* : <https://ec.europa.eu/futurium/en/ai-alliance-consultation/guidelines#Top>
- FEENBERG ANDREW, 1999, *Questioning Technology*, Londres: Routledge.
- FLORIDI, LUCIANO, 2013, *The Ethics of Information*, Oxford: Oxford University Press.
- FLORIDI, LUCIANO, COWLS, JOSH, 2019, « A Unified Framework of Five Principles for AI in Society », *Harvard Data Science Review*, June.
- FREWER LYNN J., MILES SUSAN, 2003, « Temporal stability of the psychological determinants of trust: Implications for communication about food risks Health », *Risk and Society*, vol. 5, Issue 3, pp. 259-271.

- GAMBETTA DIEGO, 1988 (eds), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford : Basil Blackwell.
- GARAPON ANTOINE, LASSEGUE JEAN, 2018, *Justice digitale*, Paris : P.U.F.
- GRAS ALAIN, 2007, *Le Choix du feu. Aux origines de la crise climatique*, Paris : Fayard.
- HABERMAS JÜRGEN, 1990, *La technique et la science comme « idéologie »* (1968), trad. J.-R. Ladmiral, Paris : Gallimard.
- HOBBES THOMAS, 1985, *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. C.B. Macpherson, Londres : Penguin Books.
- _____, 1983, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. de l'anglais par F. Tricaud, Paris : Sirey.
- _____, 2004, *Léviathan*, trad. du latin par F. Tricaud et M. Pécharman, Paris : Vrin & Dalloz.
- HUNYADI MARK, 2020, *Au début est la confiance*, Lormont, Éditions Le Bord de l'Eau.
- ILLOUZ EVA, 2006, *Les Sentiments du capitalisme*, trad. J.-P. Ricard, Paris : Éditions du Seuil.
- JONAS HANS, 1997, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. J. Greisch, Paris : Éditions du Cerf.
- JOUËT JOSIANE, 2000, « Retour critique sur la sociologie des usages », *Réseaux*, 2000/2 (n° 100), pp. 487-521.
- KELSEN HANS, 1999, *Théorie pure du Droit*, trad. Ch. Eisenmann, Paris : L.G.D.J./Bruylant.
- KOJEVE ALEXANDRE, 2004, *La notion de l'autorité* (1942), Paris : Gallimard.
- KROËS ROMAIN, 2020, *Décrochage. Comment l'intelligence artificielle fabrique de nouveaux esclaves*, Limoges : FYP Éditions.
- LIN PATRICK, 2015, « Why Ethics Matters For Autonomous Cars », in Maurer Markus, et al. (eds), *Autonomes Fahren*, Berlin-Heidelberg : Springer, pp. 69-85.
- LEROI-GOURHAN ANDRE, 1964, *Le Geste et la parole, I, Technique et langage*, Paris : Albin Michel.
- _____, 1973, *Milieu et technique*, Paris : Albin Michel.
- MARTIN-JUCHAT FABIENNE, 2004 : « La dynamique de marchandisation de la communication affective », *Revue française des sciences de l'information et de la communication* [En ligne], 5/ 2014, : <http://journals.openedition.org/rfsic/1012>
- MARZANO MICHELA, 2010, « Qu'est-ce que la confiance ? », *Etudes*, 2010/1, tome 412, pp. 53-63.
- MENISSIER THIERRY, 2021, *Innovations. Une enquête philosophique*, Paris : Hermann.

- MILGRAM STANLEY, 1974, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental*, trad. E. Molinié, Paris : Calmann-Lévy.
- MILGRAM STANLEY, 2017, *Expérience sur l'obéissance à l'autorité* (1965), trad. C. Richard, préface de Michel Terestchenko, postface de Marianne Fazzi, Paris : Éditions de La Découverte.
- MITCHELL TIMOTHY, 2013, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole* (2011), trad. C. Jaquet, Paris : Éditions de La Découverte.
- ORIGGI GLORIA, 2008, *Qu'est-ce que la confiance?*, Paris : Éditions philosophiques J. Vrin.
- PESTRE DOMINIQUE, 2014, (éd.) *Le gouvernement des technosciences. Gouverner le progrès et ses dégâts depuis 1945*, Paris : Éditions de la Découverte.
- PICON ANTOINE, 2013, *Smart Cities : Théorie et critique d'un idéal auto-réalisateur*, Paris : Éditions B2.
- QUERE LOUIS, 2001, « La structure cognitive et normative de la confiance », *Réseaux*, 2001/4 (n°108), pp. 125-152.
- RICOEUR PAUL, 1995, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », dans *Le Juste, I*, Paris : Éditions Esprit, pp. 41-70.
- SCHLOSSER MARKUS, 2015, « Agency », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab : Stanford University : <https://plato.stanford.edu/entries/agency/>.
- Seligman Adam B., 1997, *The Problem of Trust*, Princeton : University Press.
- SFEZ LUCIEN, 2002, *Technique et idéologie. Un enjeu de pouvoir*, Paris : Éditions du Seuil.
- SIEGRIST MICHAEL, GUTSCHER HEINZ, EARLE TIMOTHY C., 2006, « Perception of risk: the influence of general trust, and general confidence », *Journal of Risk Research*, Volume 8, Issue 2, pp. 145-156.
- SIMONDON GILBERT, 2012, *Du Mode d'existence des objets techniques* (1958), Paris : Aubier.
- Straehle Edgar, 2017, « Thomas Hobbes and the Secularization of Authority », in Anna Tomaszewska, Hasse Hämäläinen, *The Sources of Secularism. Enlightenment and Beyond*, London: Palgrave Macmillan, pp. 101-120.
- TADDEO MARIAROSARIA, 2010 (a), « Trust in Technology: A Distinctive and a Problematic Relation », *Knowledge, Technology & Policy*, 23 (3), pp. 283-286.
- _____, 2010 (b), « Modelling trust in artificial agents, a first step toward the analysis of e-trust », *Minds and machines*, 20 (2), pp. 243-257.
- _____, 2011, « Defining trust and e-trust: from old theories to new problems », *International journal of technology and human interaction* (IJTHI), 5 (2), p. 23-35.

VAIHINGER HANS, 2008, *La Philosophie du comme si. Système des fictions théoriques, pratiques et religieuses, sur la base d'un positivisme idéaliste* (1923), trad. C. Bouriau, Paris : *Philosophia Scientiæ*, Cahier spécial.

VAIHINGER HANS, 2016, « Les origines de la philosophie du comme si » (1921), trad. C. Bouriau, *Philosophia Scientiæ*, 20(1), p. 95-118.

WARRENDER HOWARD, 1957, *The Political Philosophy of Hobbes : his Theory of Obligation*, Oxford : Clarendon Press.

ZARKA YVES CHARLES, 1999, *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris : Éditions philosophiques J. Vrin.

Abstract

CONFIANCE EN L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE ET AUTORITÉ DES MACHINES

(TRUST IN ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND MACHINE AUTHORITY)

Keywords: artificial intelligence, trust, authority, AI ethics, technologies.

This contribution has two objectives. On the one hand, it considers the study of trust relationships towards the “non-human agents” that are the contemporary technological tools (algorithms and data that define artificial intelligence); on the other hand, it undertakes to conceptualize the authority that these tools are acquiring. The starting point is that the contemporary deployment of AI relies on forms of trust in machines shared between their designers and users, who appear to be the “cement” of the uses that guarantee the efficiency of the machines. However, this trust is less directed towards tools considered as neutral than towards personalized or even personified entities. Artificial intelligences, analyzed in the context of their uses, are already presented as something other than neutral instruments. Although still poorly qualified ontologically, they are already no longer simple tools, but agents. Through the services they render and the influence they already exert on behaviors, they acquire a real action that needs to be documented and conceptualized. This approach in political philosophy wants to examine the form of authority thus generated, notably by imagining experimental devices to test the hypotheses.

THIERRY MÉNISSIER

Institut de Philosophie de Grenoble

Université Grenoble Alpes

thierry.menissier@univ-grenoble-alpes.fr

EISSN 2037-0520

ERMES ANTONUCCI

I PRESIDENTI DELLA REPUBBLICA E LE
DEGENERAZIONI DELLE CORRENTI NELLA
MAGISTRATURA: DA PERTINI A MATTARELLA
(1978-2020)

Introduzione

Lo scandalo giudiziario che nel giugno 2019 ha travolto il Consiglio superiore della magistratura, incentrato sull'esistenza di pratiche relazionali e spartitorie nelle procedure di conferimento di incarichi dirigenziali da parte dell'organo di governo autonomo della magistratura, ha riaperto l'attenzione dell'opinione pubblica e della ricerca giuridica e storicopolitica sul fenomeno delle degenerazioni delle correnti nella magistratura e nel Csm¹.

Come notato da Melis (2020), i recenti episodi, seppur ancora al vaglio dell'autorità giudiziaria, sembrano infatti aver confermato il processo di involuzione vissuto negli ultimi decenni dalle correnti della magistratura associata, trasformate da organi di espressione del pluralismo culturale e ideologico delle toghe ad «ambigue articolazioni di potere; dedite, più che non alla realizzazione di un progetto alla propria autoconservazione» (Melis 2020). Sempre più penetrante è infatti divenuta l'influenza esercitata dalle correnti sul Csm, sia nella fase elettorale, sia nelle attività concrete svolte dal Consiglio riguardanti lo status dei magistrati (nomine, trasferimenti, promozioni, provvedimenti disciplinari).

In questo contesto, grande rilevanza pubblica ha avuto il duro discorso pronunciato dal presidente della Repubblica, Sergio Mattarella, nelle vesti di presidente del Consiglio superiore della magistratura, al plenum straordinario del Csm te-

¹ Tra i numerosi contributi cfr. Galli Della Loggia (2019); Nordio (2019); Rossi (2019); Zanon, Biondi (2019); Cicala (2020); Melis (2020); Nappi (2020).

nutosi il 21 giugno 2019 all'indomani dell'emergere dello scandalo giudiziario (cfr. Magri 2019; Vecchio 2019). Il capo dello Stato ha denunciato il «quadro sconcertante e inaccettabile» emerso dall'inchiesta, condannando «il coacervo di manovre nascoste, di tentativi di screditare altri magistrati, di millantata influenza, di pretesa di orientare inchieste e condizionare gli eventi, di convinzione di poter manovrare il Csm, di indebita partecipazione di esponenti di un diverso potere dello Stato» (Mattarella 2019).

Il duro intervento del presidente Mattarella è stato definito da alcuni osservatori «senza precedenti» (Giannini 2019). In verità, seppur le specifiche circostanze siano state certamente inedite (in particolare, per l'esplicito coinvolgimento nella vicenda di soggetti politici), quello di Mattarella non risulta essere il primo richiamo espresso da un presidente della Repubblica, nelle sue vesti di presidente del Csm, circa le degenerazioni del ruolo delle correnti nella magistratura e nell'organo di autogoverno delle toghe.

D'altra parte, anche la ricerca storico-politica sul tema risulta essere caratterizzata da profonde lacune. Nonostante la rilevanza assunta dalle correnti all'interno del Csm e, di conseguenza, anche sul piano dei rapporti tra politica e magistratura, i richiami espressi dai presidenti della Repubblica sul fenomeno della degenerazione delle correnti non sono mai stati oggetto di una specifica ricerca. Gli studi che mirano a ricostruire in maniera organica, da una prospettiva storico-politica, l'evoluzione dei rapporti tra i presidenti della Repubblica e il Consiglio superiore della magistratura concentrano generalmente la propria attenzione sugli interventi tenuti dai capi dello Stato sulle questioni riguardanti soprattutto la collaborazione tra potere politico e potere giudiziario, la tutela dell'indipendenza dei magistrati e l'efficienza complessiva del sistema giudiziario². Scarsissimo rilievo viene invece dato ai richiami critici espressi dai presidenti della Repubblica circa gli effetti negativi provocati dal prevalere di logiche correntizie nella magistratura e nei lavori del Csm, con il risultato che ta-

² Cfr. Bruti Liberati (1990); Zanon, Biondi (2006); Moretti (2011); Di Federico (2016); Meniconi (2018).

li prese di posizione, laddove richiamate negli studi, appaiono essere sporadiche ed espresse solo in tempi recenti.

Questa ricerca si pone come obiettivo quello di colmare tali lacune, fornendo una rassegna e un'analisi dei richiami espressi pubblicamente (attraverso interventi, discorsi, messaggi e interviste) e privatamente (attraverso missive indirizzate al Csm) dai presidenti della Repubblica nei riguardi delle degenerazioni del "correntismo" nel Csm dal 1978 (presidenza Sandro Pertini) al 2020 (presidenza Sergio Mattarella, ancora in corso).

La scelta di avviare la ricerca dal 1978 trae origine da precise ragioni di carattere storico e istituzionale. La prima ragione è legata al fatto che le correnti della magistratura, seppur fondate tra la fine degli anni Cinquanta e la prima metà degli anni Sessanta³, cominciarono a esercitare un'influenza di primo piano sull'attività svolta dal Csm soprattutto a partire dalla metà degli anni Settanta. Ciò è dovuto a due fattori principali (Guarnieri 1991).

Il primo fattore riguarda il mutamento del sistema elettorale utilizzato per l'elezione della componente togata del Csm. Nel 1975, infatti, fu approvata una nuova legge elettorale (legge n. 695/1975) che, per la prima volta, introdusse un sistema proporzionale con liste concorrenti per l'elezione dei componenti togati del Consiglio, offrendo a tutti i gruppi associativi la possibilità di essere rappresentati nel consiglio e aprendo così la strada a una vera e propria "arena" elettorale tra le diverse correnti togate, indotte ad accentuare il proprio carattere ideologico e ad agire alla stregua di partiti politici (Guarnieri 1991; Ferri 2005; Melis 2020).

³ Le correnti della magistratura associata si svilupparono a partire dalla metà degli anni Cinquanta. La loro presenza fu "istituzionalizzata" dall'introduzione del metodo proporzionale per l'elezione degli organismi direttivi dell'Associazione nazionale magistrati nel 1964. La magistratura si organizzò attorno a tre correnti principali: Magistratura Indipendente (MI), Terzo Potere (TP) e Magistratura Democratica (MD). Nel 1979, dalla fusione di TP con una componente fuoriuscita da MD, nacque la corrente di Unità per la Costituzione. Per una ricostruzione dettagliata dell'evoluzione storica delle correnti nella magistratura italiana cfr. Moriondo (1967); Canosa, Federico (1974); Guarnieri (1992); Zagrebelsky (1998); Guarnieri (2003); Meniconi (2013).

Il secondo fattore alla base dell'espansione del ruolo delle correnti nel Csm riguarda lo smantellamento del tradizionale sistema di carriera nella magistratura, realizzatosi tra il 1966 (con l'approvazione della legge n. 570/1966, detta "legge Breganze") e il 1973 (con l'approvazione della legge n. 831/1973, detta "legge Breganzone"). Queste riforme hanno abolito il tradizionale sistema di avanzamento di carriera tramite concorso, introducendo un sistema di avanzamento a ruoli aperti, basato sul criterio di anzianità (cfr. Meniconi 2013: 318-319). All'introduzione di questo nuovo sistema di carriera, tuttavia, non ha fatto seguito l'introduzione di un sistema di valutazione effettiva della professionalità dei magistrati da parte dei consigli giudiziari e del Csm (Di Federico 2013: 11-12). Il riconoscimento, di fatto automatico, di valutazioni positive alla quasi totalità dei magistrati ha determinato un appiattimento dei diversi profili professionali, consegnando al Csm margini di discrezionalità molto ampi in relazione al conferimento di incarichi direttivi e semidirettivi (Di Federico 2013: 11-12; Zagrebelsky 1998: 760). Questa discrezionalità ha consolidato il ruolo rivestito dalle correnti: in assenza di valutazioni di professionalità concrete e attendibili, la scelta per il conferimento di un incarico direttivo ha finito per essere determinata sempre più spesso dall'appartenenza a una determinata corrente togata, e dal sostegno ottenuto dai rappresentanti della corrente che siedono in Consiglio (Zagrebelsky 1998: 760).

La seconda ragione alla base della scelta di avviare la ricerca dal 1978, cioè dalla presidenza Pertini, è legata all'assenza negli anni precedenti di interventi espliciti da parte dei presidenti della Repubblica circa le degenerazioni del "correntismo" nel Csm. Tale assenza appare essere dovuta proprio alla mancanza dei processi strutturali citati in precedenza, relativi all'adozione del metodo proporzionale nell'elezione del Csm e allo smantellamento del tradizionale sistema di carriera, che una volta maturati hanno poi favorito l'espansione del ruolo delle correnti all'interno del Csm.

1. *Le correnti nella magistratura*

Come sottolineato in precedenza, avviare la ricerca a partire dal 1978 non significa affermare che prima di tale anno le correnti della magistratura non avessero cominciato a esercitare un ruolo importante all'interno del Csm né che i presidenti della Repubblica, pur non essendosi espressi pubblicamente sul tema, non avessero colto nei loro interventi già prima del 1978 le implicazioni di ordine costituzionale e istituzionale derivanti dall'emergere del ruolo delle correnti nell'organo di autogoverno della magistratura.

E' stato evidenziato come la riforma del 1975 che ha introdotto il sistema proporzionale con liste concorrenti per l'elezione del Csm abbia costituito più il *prodotto* che la *causa* della presenza delle correnti nell'organo di autogoverno delle toghe (Ferri 2005: 78). Già prima del 1975, infatti, le correnti avevano cominciato a esercitare un'influenza crescente, dal punto di vista politico e ideologico, sull'operato dei membri togati del Csm e dunque sulle dinamiche interne all'organo.

La crescita dell'influenza delle correnti nella magistratura associata e nel Csm, del resto, appare strettamente legata a un processo ben più profondo di mutamento ideologico e culturale vissuto dalla magistratura italiana a partire dalla fine degli anni Cinquanta. Le radicali trasformazioni sociali, culturali ed economiche vissute dal nostro Paese nei primi anni del secondo dopoguerra, infatti, indussero la magistratura ad avviare una intensa riflessione attorno al tema del rapporto tra giudice e società. Si sviluppò così un graduale processo di allontanamento della magistratura dal modello formalistico e positivisticò di stampo liberale che fino ad allora aveva dominato il dibattito giuridico e politico, influenzando profondamente anche i lavori dell'Assemblea Costituente e la redazione della stessa Costituzione nella parte riguardante il potere giudiziario (Rigano 1982; Ferrajoli 1999). Gradualmente il giudice cessò di essere concepito come mero strumento di applicazione tecnica delle norme volute dal legislatore, e si cominciò invece ad acquisire consapevolezza dei margini di discrezionalità insiti nell'interpretazione giuridica, della funzione autonoma esercitata dalla magistratura rispetto agli altri poteri dello

Stato e della rilevanza sociale – e in senso lato politica – della funzione giurisdizionale. Tali mutamenti, come è stato sottolineato, costituiscono il riflesso di fenomeni ben più penetranti, riguardanti i processi di sviluppo dei moderni Stati sociali (Cappelletti 1984; Morisi 1999: 11-18).

Fu a partire da questa profonda riflessione culturale, non priva di tensioni⁴, che si svilupparono le diverse correnti della magistratura associata, ciascuna portatrice di un proprio orientamento ideologico e di una propria concezione del ruolo del giudice nella società.

La presa di coscienza del ruolo politico e sociale rivestito dalla funzione giurisdizionale indusse la magistratura a rivendicare maggiori garanzie di indipendenza (sia esterna che interna) e a rafforzare gradualmente la propria rilevanza sul piano politico e istituzionale (Morisi 1999: 18). Emblematico, in tal senso, è il processo di ampliamento delle funzioni vissuto proprio dal Csm a partire dagli anni Sessanta (Bognetti 1997: 248-251; Ferri 2005: 90-93).

Già prima del 1978 i presidenti della Repubblica si mostrano consapevoli delle implicazioni di ordine istituzionale derivanti da questo processo di mutamento vissuto dalla magistratura, caratterizzato da un allontanamento dal modello formalistico e positivisticò di stampo liberale, dall'affermazione del pluralismo ideologico delle correnti e dalla crescita di centralità del corpo giudiziario sul piano politico e istituzionale.

Già il 18 luglio 1959, in occasione dell'insediamento della prima consiliatura del Csm, il presidente Giovanni Gronchi evidenziò le implicazioni di ordine istituzionale che derivavano non solo dall'entrata in funzione dell'organo di autogoverno della magistratura, ma anche del nuovo ruolo sociale e politico che quest'ultima stava progressivamente assumendo. Richiamando il necessario coordinamento tra l'attività del Csm e gli altri poteri dello Stato, Gronchi affermò: «Il rapporto inte-

⁴ Fu nell'ambito di questo mutamento che si determinò la frattura tra cosiddetta "alta magistratura" (consiglieri di Cassazione e dirigenti degli uffici giudiziari) e "bassa magistratura" (pretori, giudici di tribunale, sostituti procuratori), con la fuoriuscita dei primi dall'Anm e la nascita dell'Unione dei magistrati italiani (Umi) nel 1961. La frattura si ricomporrà nel 1979, con lo scioglimento dell'Umi e il rientro degli alti magistrati nell'Anm.

rorganico – strutturale – che ne deriva, trasformandosi in collaborazione funzionale tra le istituzioni supreme, consente di attuare quell'adeguamento continuo della realtà giuridica alle mutevoli realtà politico-sociali in cui si identifica l'aspetto più positivo della nuova Costituzione. Sotto questo profilo, la stessa composizione di questo Consiglio Superiore offre la migliore garanzia che la magistratura, ordine autonomo e indipendente, sia viva e vitale, non avulsa dalla sensibilità ai temi essenziali della vita del Paese» (Gronchi 1959: 206).

Anche il presidente Giuseppe Saragat evidenziò i mutamenti vissuti dalla magistratura. Intervenendo al Csm il 23 aprile 1965, Saragat sottolineò l'urgenza di risolvere la «crisi della giustizia» sollecitando l'organo di autogoverno della magistratura a intervenire in prima persona sul tema. «Non credo che il Consiglio superiore debba limitarsi a quello che vorrei definire il governo della magistratura», affermò Saragat, per poi richiamare il Csm ad adottare misure più efficaci in materia di organizzazione dei servizi dell'amministrazione giudiziaria, evidenziando che esso «deve avere pur sempre una visione globale e non settoriale del problema» (Saragat 1965: 102; cfr. Indrio 1971). In chiusura del suo discorso, dopo aver dichiarato che avrebbe stimolato il legislatore a intervenire in materia, Saragat ribadì: «Ciò non toglie – né credo sia vietato da alcuna disposizione – che il Consiglio superiore per intanto si prospetti esso stesso questi problemi e si formi sui medesimi un'opinione» (*ibidem*).

Del resto, proprio Saragat fu protagonista nel 1968 di quello che è stato definito il primo episodio visibile di contrasto relativo ai confini istituzionali tra il Csm e il potere politico (Di Federico 2016: 19). Il capo dello Stato, infatti, si rifiutò di firmare il decreto che istituiva, come deciso dal Csm, una «Commissione speciale per i rapporti con il Parlamento e il Governo e per la programmazione giudiziaria», evidenziando come le funzioni attribuite a quest'ultima esorbitassero dalle legittime competenze del Csm⁵.

⁵ La «crisi» si risolse con la sottoposizione al presidente della Repubblica di un decreto da parte del Csm con il quale si istituiva una «Commissione speciale» tra i cui compiti e alla cui denominazione non si faceva più riferimento ai rapporti con il parlamento e con il governo.

Anche il presidente Giovanni Leone si mostrò consapevole dei mutamenti vissuti dalla magistratura, in particolare sul piano del pluralismo politico e ideologico. Significativo fu il suo intervento tenuto il 18 luglio 1972 in occasione dell'insediamento del nuovo Csm, quando egli richiamò i componenti togati e laici ad avere «una visione che sia esclusiva degli interessi della giustizia, che si identificano con gli interessi della società», sollecitando un superamento delle differenze politico-ideologiche: «Con ciò non si vuol dire che ciascuno di voi debba rinunciare alle proprie idee o convinzioni; sarebbe inutile, impossibile, sarebbe perfino dannoso e controproducente. Si vuole dire qualcosa di realistico e più costruttivo. E cioè che ciascuno, quale che sia la provenienza ideologica, politica, culturale, personale, deve ritrovarsi con gli altri in una visione sintetica della giustizia secondo i principi previsti dalla Costituzione» (Leone 1972: 126).

In definitiva, se prima del 1978 mancano nei discorsi dei presidenti della Repubblica riferimenti espliciti al ruolo rivestito dalle correnti all'interno della magistratura e del Csm, già prima di quella data i capi dello Stato nei propri interventi si mostrarono consapevoli dei mutamenti vissuti dal corpo giudiziario e delle ripercussioni che questi fenomeni stavano producendo nel tradizionale equilibrio tra i poteri dello Stato. Sarà però a partire dalla presidenza Pertini che il ruolo delle correnti nel Csm comincerà a essere oggetto di interventi espliciti da parte dei presidenti della Repubblica.

2. La presidenza Pertini (1978-1985)

Sandro Pertini venne eletto presidente della Repubblica l'8 luglio 1978. È stato sottolineato come la presidenza del Csm da parte di Pertini sia stata profondamente influenzata dalle tragiche vicende legate al terrorismo e alla criminalità organizzata di quel periodo (Moretti 2011: 101)⁶. Di fronte agli omicidi di magistrati da parte delle organizzazioni di estrema sinistra e della mafia, incluso il vicepresidente del Csm Vittorio Bache-

⁶ Sulla presidenza Pertini cfr. Maccanico 2014.

let il 12 febbraio 1980, il ruolo del presidente Pertini venne infatti ad assumere una accentuata funzione di sostegno alla magistratura, sulla falsariga di quanto avvenuto con il suo predecessore Giovanni Leone (Piana e Vauchez 2012: 158-159).

Nella primavera del 1981, Pertini dovette affrontare anche i risvolti dello scandalo della P2, che finirono per coinvolgere diversi esponenti della magistratura e lo stesso vicepresidente del Csm Ugo Zilletti. Anche in questo caso, il presidente della Repubblica indirizzò il proprio ruolo di presidente del Csm verso una funzione di tutela dell'indipendenza della magistratura (Moretti 2011: 102-103). Lo stesso accadde in relazione ad alcune vicende giudiziarie emerse nel 1983 nei confronti di diversi componenti del Csm, di fronte alle quali Pertini respinse l'ipotesi di scioglimento del Consiglio.

Fu Pertini il primo presidente della Repubblica a intervenire in maniera esplicita sul ruolo esercitato dalle correnti all'interno del Csm. Il 13 luglio 1978, in occasione del suo primo intervento in Consiglio, Pertini infatti evidenziò – con favore – la presenza di gruppi ideologicamente differenti all'interno dell'organo di autogoverno della magistratura, presenza formalizzata dall'introduzione tre anni prima della riforma elettorale in senso proporzionale. «Anche in ragione della diversa provenienza dei suoi membri, portatori di un democratico pluralismo di idee di orientamenti», affermò Pertini, il Csm «si pone come la naturale sede nella quale può essere delineata e chiarita una visione organica ed equilibrata dell'amministrazione della giustizia» (Ferri 2005: 55).

L'attenzione di Pertini nei riguardi del fenomeno del correntismo è confermata dall'intervento – stavolta segnato da un carattere più critico – tenuto dal capo dello Stato il 9 luglio 1981 in occasione dell'insediamento del nuovo Consiglio superiore. In quell'occasione il capo dello Stato richiamò l'attenzione sulle modalità di conferimento degli incarichi di-grenziali, già all'epoca oggetto di polemiche per i possibili condizionamenti derivanti dalle appartenenze correntizie. Pertini sottolineò «la necessità di rigorosi accertamenti sulla idoneità dei magistrati all'esercizio delle funzioni direttive», invitando il Consiglio a segnalare ai consigli giudiziari la necessità di evi-

denziare, nelle motivazioni dei pareri per la progressione di carriera dei magistrati, «le attitudini particolari di ciascuno di essi all'esercizio delle specifiche funzioni, con particolare riferimento a quelle direttive, e a quelle di legittimità o di merito» (Pertini 1981: 150). Pertini, poi, affermò: «Questi pareri, anche in un sistema di progressione caratterizzato da un rilevante automatismo, sono assai importanti perché vanno utilizzati, con gli opportuni aggiornamenti, anche all'atto successivo della valutazione dei magistrati per l'assegnazione e per i trasferimenti in uffici particolarmente delicati» (*ibidem*).

Emergeva così per la prima volta, nelle parole del presidente della Repubblica, una preoccupazione circa la possibilità che l'assenza di una effettiva valutazione professionale dei magistrati potesse determinare un appiattimento dei profili dei vari candidati, con il conseguente pericolo (implicito) che l'assegnazione degli incarichi finisse per essere determinata da ragioni diverse da quelle legate al rigoroso accertamento delle idoneità dei candidati a svolgere funzioni direttive e semidirettive, e maggiormente connesse all'appartenenza dei candidati a determinate correnti.

3. La presidenza Cossiga (1985-1992)

Fu soprattutto durante il mandato presidenziale di Francesco Cossiga che il tema delle degenerazioni del correntismo nella magistratura cominciò ad essere al centro di interventi critici espliciti da parte dello stesso capo dello Stato.

I rilievi critici da parte di Cossiga si concentrarono in particolare nella parte finale del suo mandato presidenziale, in coincidenza con quella fase, apertasi tra la fine del 1989 e l'inizio del 1990, ricordata come la stagione delle "picconate" del presidente. Tuttavia, è da sottolineare che il rapporto tra il presidente della Repubblica e il Csm si caratterizzò fin dal 1985 da un clima conflittuale, in particolar modo in relazione alla determinazione dell'ordine del giorno del Consiglio, alla modifica del regolamento interno e ai poteri del vicepresidente (Senese, Rescigno, Carlassare, Onida 1986; Ferri 1995; Meni-

coni 2018: 1149)⁷. Al centro delle critiche rivolte da Cossiga alle correnti, così, non finirono soltanto i condizionamenti esercitati nell'ambito delle procedure di conferimento degli incarichi dirigenziali, ma l'insieme delle attività svolte dai gruppi togati sia all'interno che all'esterno del Consiglio Superiore, considerate come una sorta di indebito sconfinamento della magistratura associata dalle proprie prerogative istituzionali. Ad alimentare le polemiche del presidente della Repubblica fu anche l'accentuata tendenza della magistratura associata a intervenire nel dibattito pubblico per denunciare quelli che venivano ritenuti gravi tentativi del governo e della politica di ridurre il grado di autonomia e di indipendenza della magistratura, attraverso riforme legislative e intromissioni in vicende giudiziarie.

In questo contesto conflittuale, il primo intervento critico sul ruolo delle correnti nella magistratura venne espresso da Cossiga il 2 febbraio 1990, seppur in maniera indiretta. Durante un incontro con i giornalisti in occasione di una sua visita in Francia ad Aix-en-Provence, Cossiga affermò che occorreva prendere coscienza «della crisi del concetto di giustizia e di giurisdizione, della crisi del concetto di garanzia, di indipendenza del giudice», nonché «della concezione, quale sembrava essere prefigurata dalla Costituzione, del Consiglio superiore della magistratura» (Cossiga 1990). Il riferimento a una crisi della concezione costituzionale del Csm venne interpretato dalle correnti come un avallo alla riforma elettorale dell'organo di autogoverno della magistratura allora in discussione in Parlamento e fortemente criticata dalle correnti togate. La riforma, che poi sarà approvata in via definitiva, prevedeva il mantenimento del sistema proporzionale, ma con l'eliminazione del collegio unico, una soglia di sbarramento al 9% e la possibilità di esprimere una sola preferenza. La riforma veniva giustificata proprio con la necessità di contrastare la politicizzazione della componente togata (cfr. Coppola 1990a).

In seguito, dopo aver definito indirettamente il Csm «un organo dello Stato disinvolto e tumultuoso» (Cevasco 1990), pro-

⁷ Sulla presidenza Cossiga cfr. Ortona 2016.

vocando le dimissioni di un membro togato, il 13 giugno 1990 Cossiga respinse con una dura lettera rivolta al Consiglio (all'epoca in regime di prorogatio) l'invito a presiedere al più presto una seduta plenaria, criticando la politicizzazione delle correnti:

La natura di rappresentanza sostanzialmente politica assunta, anche terminologicamente, da talune componenti del Csm e il carattere politico che il Consiglio è venuto assumendo, rivendicando poteri che finiscono per incidere sulla stessa giurisdizione, così attuando una politica della giustizia mediante inchieste, indagini, pronunciamenti di vario genere, non consentono una partecipazione del presidente della Repubblica ancorché fosse convinto – ma non lo è – della legittimità di questi comportamenti.⁸

Nella missiva Cossiga aggiungeva che a fronte di questa «non condivisa autoespansione delle attribuzioni e di incertezza giuridica sull'essere e sul fare del Csm», egli «non poteva compromettere la sua posizione e funzione di Capo dello Stato e di organo supremo imparziale di garanzia politico-istituzionale dell'ordinamento» (*ibidem*).

Il contrasto tra il presidente della Repubblica e i gruppi associati della magistratura conobbe un deciso inasprimento a partire dalla seconda metà del 1991.

Il 12 giugno 1991, presiedendo personalmente la sezione disciplinare del Consiglio, Cossiga tornò a rimproverare severamente le correnti:

Il 1968 è finito, il movimentismo degli anni '70 è finito, l'egemonismo pseudo culturale di una certa ideologia, che ha investito la dialettica politica ed istituzionale per quarant'anni, è finito. Dobbiamo restaurare i principi semplici e chiari della democrazia liberale, il carattere augusto della Magistratura, la sottoposizione del giudice alla legge e soltanto alla legge e non al potere esecutivo e né al Parlamento, né al Consiglio Superiore della Magistratura, né ad associazioni, né a correnti; alla legge quale definita dalla Costituzione, atto di sovranità del Parlamento e non alla legge che sia fumosa fantasticheria di ideologie, di creazione libera e che ricorda molto le

⁸ Citato in Coppola (1990b).

teorie vishinskiane del diritto non meno che quelle di origine nazista. (Cossiga 1991a: 1432).

Poche settimane dopo, il presidente della Repubblica, prima in un colloquio riservato e poi con una lettera rivolta al vicepresidente del Csm Giovanni Galloni, si oppose alle proposte avanzate da quest'ultimo per la composizione delle nuove commissioni interne al Consiglio, tra cui la commissione che decide sulle nomine degli uffici direttivi, ritenendo che tali proposte conferissero eccessivo potere alle componenti di sinistra. Nella missiva Cossiga criticò il metodo utilizzato per la designazione dei componenti delle commissioni, che sembrava rispondere a una logica di spartizione tra le varie correnti:

Il rispetto nella composizione delle commissioni degli equilibri presenti nel Consiglio deve rispondere non a logiche spartitorie, ma all'esigenza di razionalizzazione dei lavori del Consiglio in modo che sia possibile sottoporre all'approvazione dell'adunanza plenaria proposte che abbiano le maggiori probabilità di essere approvate con ampia maggioranza. Di più, lo squilibrio che si realizzerà con l'attuazione delle proposte formulate segna la conferma di una qualche preminenza delle forze politiche e correntizie dell'estrema sinistra superiore alla loro rappresentatività. Ciò che sarebbe comunque condannabile, anche se una tale preminenza fosse a favore di altre forze e correnti.⁹

Il 25 ottobre 1991, durante una conferenza stampa a Ginevra in seguito a un suo discorso alla sede delle Nazioni Unite, Cossiga criticò nuovamente il fenomeno di politicizzazione delle correnti in seno al Csm, all'epoca centro di rinnovate tensioni in merito alla definizione dell'ordine del giorno del Consiglio:

Io confermo la mia prerogativa derivante dalla Costituzione di formare l'ordine del giorno. Intendo continuare nell'oppormi che il Csm si politi[c]izzi ulteriormente sotto la spinta corporativa dell'Anm. Fino a quando io sarò Presidente del Csm, le leggi verranno fatte ed interpretate dal Parlamento. Se il Csm ritiene che io ecceda dai miei

⁹ Citato in Coppola (1991).

poteri provi ad adire la Corte Costituzionale in un regolare conflitto di attribuzione. (Cossiga 1991b: 1623-1624).

Il conflitto tra Cossiga e il Csm raggiunse l'apice tra il 15 novembre e il 20 novembre 1991, quando con una serie di duri interventi il capo dello Stato si oppose ancora una volta alla richiesta di iscrizione all'ordine del giorno di quesiti a suo avviso estranei alle competenze dell'organo, in quanto riguardanti l'interpretazione di alcune norme del codice di procedura penale. Cossiga minacciò addirittura in caso di svolgimento della seduta di far sgomberare il Consiglio attraverso il ricorso alla forza pubblica (cfr. Meniconi 2018: 1151). In uno dei numerosi interventi, Cossiga chiamò nuovamente in causa il ruolo svolto dalle correnti:

Sapete perché sta accadendo tutto questo? Forse voi non lo sapete: ci sono le votazioni per la giunta dell'Associazione nazionale magistrati ed allora vi sono membri del Consiglio Superiore della Magistratura che, notte tardi, mi telefonano dicendo: «Ha ragione Lei, ma se io prendo posizione a suo favore, quelli della corrente avversa avranno più voti che non quelli della mia corrente». Immaginatevi se posso prendere come cosa seria gli atteggiamenti dell'Associazione Nazionale Magistrati! È la disgrazia della Magistratura italiana: quella di tante correnti che recitano da partitini e che, recitando da partitini, hanno esigenze di concorrenza corporativa. (Cossiga 1991c: 1680).

In seguito ai duri richiami del presidente della Repubblica, il Csm rinunciò a svolgere la seduta per scongiurare una grave crisi istituzionale, ma l'Anm indisse immediatamente uno sciopero, che si svolse il 3 dicembre 1991, con l'obiettivo di tutelare l'indipendenza della magistratura, che allora si riteneva essere messa in pericolo dalle decisioni del capo dello Stato.

La decisione dell'Anm di indire uno sciopero venne duramente contestata da Cossiga in un'intervista al quotidiano "Il Giornale". In quell'occasione, il capo dello Stato criticò nuovamente la politicizzazione delle correnti nella magistratura, individuando una delle cause principali di questo fenomeno nelle riforme che avevano abolito il tradizionale sistema di carriera dei magistrati:

Noi abbiamo rovinato tutto con la legge Breganze o la legge Breganzola. Quando lei fa eleggere un organo con la proporzionale ed i voti di preferenza, l'organo diventa politico per forza perché così come non è vero che il saio non faccia il monaco, il monaco è fatto anche dal saio, la legge elettorale fa l'organo e se lei fa una legge elettorale proporzionale, con liste concorrenti e con i voti di preferenza, è logico che si formino squadre politiche. Le racconto un episodio. Fu ucciso un Magistrato. Andai per mio conto alle esequie di questo Magistrato. Si riunì il Consiglio Superiore della Magistratura. Per celebrare un Magistrato ucciso, lei lo sa che per la commemorazione non ha parlato mica solo il vice Presidente: hanno parlato uno per corrente! È accaduta la lottizzazione della commemorazione. Non avviene neanche in Parlamento. Nel Parlamento disciolto parla il Presidente, che tiene in quel momento il seggio del Presidente, ed il Governo. Noi abbiamo la lottizzazione del lutto! (Cossiga 1991d: 1707).

Nell'intervista, il capo dello Stato affermava che «la magistratura ormai sta degenerando in corpo» e ribadiva che tutto ciò era stato «effetto delle leggi che non abbiamo fatto, che hanno concorso alla dequalificazione», rivolgendosi all'intervistatore con queste parole: «Lei lo sa che si è promosso per anzianità senza demeriti. Io dico, scherzando, che l'obiettivo dei sindacalisti della magistratura non è stato ancora raggiunto: hanno di fronte due altre luminose mete. Adesso è anzianità senza demerito, poi sarà anzianità con demerito fino all'ultimo che sarà che i magistrati avanzeranno per demerito assoluto» (*ivi*: 1708).

Tre giorni dopo, il 30 novembre 1991, con un messaggio ai magistrati, il capo dello Stato tornò a criticare lo sciopero indetto dall'Anm (definito «una improvvida iniziativa»), rivolgendosi alle toghe un appello a ribellarsi alla politicizzazione e alle logiche spartitorie delle correnti:

Aiutatemi a difendervi, aiutatemi a difendere i magistrati dalle suggestioni dell'avventurismo politico, dal potere di organi che vogliono esercitare funzioni che la Costituzione non riconosce loro, da quella parte fortemente ideologizzata del Consiglio Superiore della Magistratura che, con rinnovati tentativi di assunzione di competenze contro la Costituzione e contro le leggi, tende a non realizzare una corretta amministrazione del corpo dei Magistrati in forme che ne garantiscano effettivamente la libertà e l'indipendenza, ma ad attribuir-

si un potere di governare i Magistrati con metodi lottizzatori, di cui gli stessi Magistrati sarebbero le prime vittime. (Cossiga 1991e: 1723).

In definitiva, fu durante la presidenza Cossiga che il tema delle degenerazioni delle correnti nella magistratura assunse un'importanza centrale negli interventi del capo dello Stato e nel dibattito pubblico in generale. A ciò contribuì sicuramente il particolare atteggiamento polemico manifestato da Cossiga nell'ultima fase del proprio settennato, ma i numerosi moniti espressi dal capo dello Stato costituiscono anche una conferma del ruolo crescente esercitato dalle correnti sia all'interno del Csm che sul piano politico.

Tuttavia, come si vedrà nel prossimo paragrafo, proprio quando la questione delle degenerazioni delle correnti sembrava aver conquistato definitivamente un posto centrale nell'agenda istituzionale e nel dibattito pubblico del Paese, l'esplosione dell'inchiesta giudiziaria di "Mani Pulite" provocò la scomparsa di questo tema dai discorsi pubblici e dagli interventi dello stesso capo dello Stato.

4. La presidenza Scalfaro (1992-1999)

La presidenza di Oscar Luigi Scalfaro, iniziata il 28 maggio 1992 all'indomani della drammatica strage di Capaci in cui vennero assassinati Giovanni Falcone, sua moglie e gli uomini della scorta, costituì un elemento di rottura rispetto al settennato di Cossiga per quanto riguarda i rapporti che il capo dello Stato venne a instaurare con la magistratura e il Csm (cfr. Moretti 2011: 127).

La presidenza Scalfaro si caratterizzò, infatti, per un clima di "appeasement" tra il Quirinale e il Csm e per una costante opera da parte del capo dello Stato in difesa dell'autonomia e dell'indipendenza della magistratura (Meniconi 2018: 1152-1155). Giocò senz'altro a favore dell'affermazione di questo clima collaborativo il passato da magistrato del presidente della Repubblica, che peraltro affermò più volte di non aver mai

voluto rinunciare alla toga indossata nel lontano 1942 (Di Federico 2016: 58).

In un periodo segnato da forti momenti di tensione tra una parte del mondo politico e la magistratura, soprattutto a fronte dell'effetto dirompente dell'inchiesta di "Mani Pulite", Scalfaro si schierò sempre in difesa dell'indipendenza e dell'autonomia del corpo giudiziario. In questo clima collaborativo, Scalfaro non mancò tuttavia in alcune occasioni di avanzare critiche nei confronti dell'operato della magistratura, ad esempio con riferimento all'eccessiva esposizione mediatica di alcune vicende giudiziarie (cfr. Bianconi 1998).

Seppur con l'impiego di toni ben più equilibrati rispetto al suo predecessore, e con il ricorso alla formula del monito piuttosto che a critiche esplicite, anche Scalfaro in due occasioni avanzò richiami circa l'esigenza di evitare una politicizzazione delle correnti e il condizionamento delle attività del Csm da parte di quest'ultime.

Il 3 giugno 1992, nel suo primo discorso al Csm, Scalfaro, quasi a esplicitare il carattere di discontinuità della sua presidenza rispetto a quella precedente, difese il ruolo svolto dalle correnti nella magistratura, affermando che l'unità della magistratura «non vuol dire che non vi siano gruppi, correnti, schieramenti», e che al contrario «questo è respiro democratico»: «Quando ci si è lamentati, meravigliati che, nascendo il Consiglio Superiore della Magistratura, ci fossero gruppi vari, piacevole e non piacevole, io mi permisi di dire che, nel momento in cui in una procedura si inserisce il voto, si inserisce un elemento che è solo politico» (Scalfaro 1992a: 14).

Tuttavia, pur riconoscendo la natura in senso lato politica dell'attività svolta dalle correnti, ritenuta un «fatto che non può essere considerato patologico», bensì «un fatto fisiologico», il presidente della Repubblica lanciò un allarme circa il rischio di una eccessiva politicizzazione dei gruppi associativi della magistratura: «Il problema è duplice ed io lo dico come lo sento: che la politicizzazione di taluni magistrati è un fatto patologico. Lo dice un magistrato che si è politicizzato, ma ha preso la toga e l'ha appesa al chiodo» (*ibidem*).

Il 23 dicembre 1992, intervenendo al Csm, il presidente della Repubblica espresse un monito ben più mirato contro il

prevalere di logiche correntizie nelle attività del Consiglio, in particolar modo nell'ambito dei procedimenti disciplinari nei confronti dei magistrati:

L'importante è che ciascuno, nel momento in cui giudica se un collega sia idoneo o meno, si dimentichi di quale settore fa parte nella varia distribuzione interna, che è un segno di libertà della Magistratura, quando ritiene che questo collega abbia le capacità. Una virgola di tentativo di avere più benevolenza per chi ha lo stesso gruppo sanguigno porterebbe loro agli stessi mali che noi parlamentari a volte abbiamo generato. (Scalfaro 1992b: 96).

Nel complesso, è comunque significativo sottolineare come i richiami di Scalfaro sulle degenerazioni del "correntismo", non solo siano stati di gran lunga meno numerosi e severi rispetto a quelli del suo predecessore, ma siano giunti durante i primi mesi del settennato, per poi sparire completamente dai discorsi presidenziali a partire dalla fine del 1992, cioè in seguito all'esplosione definitiva dell'inchiesta giudiziaria di "Mani Pulite" e all'emergere di un nuovo tipo di rapporto di potere tra magistratura e politica, caratterizzato da uno squilibrio a favore del primo (cfr. Guarnieri 2003: 153; Grilli di Cortona 2007: 67).

5. La presidenza Ciampi (1996-2006)

Anche la presidenza di Carlo Azeglio Ciampi si ritrovò ad agire in un contesto caratterizzato da profonde tensioni tra la politica e la magistratura, in particolare in relazione alle vicende giudiziarie che coinvolsero il premier Silvio Berlusconi. È inoltre stato sottolineato come Ciampi, pur non mancando di presiedere il Consiglio Superiore nei momenti più delicati sul piano dei rapporti con gli altri poteri dello Stato, preferì fare un uso dell'istituto della delega più ampio rispetto a quello dei predecessori, lasciando al vicepresidente del Csm il compito di portare avanti l'ordinaria gestione dell'organo di autogoverno della magistratura e limitandosi a intervenire nelle atti-

vità del Consiglio solo in casi eccezionali (Meniconi 2018: 1155-1156; Moretti 2011: 132)¹⁰.

Dall'altra parte, è stato riconosciuto come i discorsi fatti da Ciampi al Csm si differenziarono da quelli dei suoi predecessori per l'attenzione mostrata nei riguardi dei ritardi che si verificavano nelle attività del Consiglio e, più in generale, dell'esigenza di incrementare l'efficienza dell'amministrazione della giustizia (Di Federico 2016: 66).

In questo contesto, frequenti furono i solleciti rivolti da Ciampi al Csm per lo svolgimento di valutazioni professionali dei magistrati effettive e non limitate al riconoscimento della mera anzianità di servizio, così come a favore di un rafforzamento del ruolo di dirigenza dei capi degli uffici giudiziari, in un'ottica di miglioramento del funzionamento della giustizia (ivi: 66-71). In alcuni di questi interventi, Ciampi non mancò di chiamare in causa in maniera critica il condizionamento esercitato dalle correnti sulle attività del Csm.

Il 23 febbraio 2005 il presidente della Repubblica, prima in un colloquio privato e poi in una lettera inviata al vicepresidente del Csm Virginio Rognoni, criticò – in maniera senza precedenti – i ritardi del Consiglio nelle nomine dei dirigenti degli uffici giudiziari, richiamando l'organo di autogoverno delle toghe al rispetto dei tempi nell'assegnazione dei posti direttivi e semi-direttivi (Cacace 2005). In un documento allegato venivano riportati i dati raccolti dall'ufficio giuridico del Quirinale, che mostravano un ritardo medio di due anni da parte del Csm per procedere al conferimento degli incarichi.

Sebbene Ciampi non avesse ricollegato esplicitamente tali ritardi alle trattative spartitorie portate avanti dalle correnti, nel duro monito del capo dello Stato venne rintracciato dagli organi di informazione (e dalle stesse correnti) un chiaro e implicito riferimento alle operazioni di contabilità correntizia, di veti incrociati e di «manuali Cencelli» condotti dai gruppi associativi al Csm (cfr. Ruotolo 2005).

Ma il monito più critico e più duro nei confronti delle degenerazioni del correntismo venne espresso da Ciampi durante un intervento al Csm il 26 aprile 2006. In quell'occasione, do-

¹⁰ Sulla presidenza Ciampi cfr. Gentiloni 2013.

po aver ricordato i suoi precedenti richiami affinché la promozione dei magistrati fosse «il risultato di una seria e approfondita valutazione», e «non configurarsi mai come una sorta di ‘atti dovuti’ sulla base di puri e semplici dati anagrafici o di anzianità ovvero di semplice assenza di demerito», il capo dello Stato richiamò l’attenzione sui condizionamenti esercitati dal prevalere di logiche correntizie sull’attività del Csm:

Su questo campo e, più in generale, su quello dell’amministrazione della giurisdizione, e, segnatamente, della gestione dei trasferimenti e delle nomine, il Consiglio ha incontrato difficoltà. Ci sono state delle lentezze che il Vice Presidente del Consiglio superiore della magistratura e il Primo Presidente della Corte di cassazione hanno addebitato anche ai condizionamenti di logiche correntizie che hanno imposto “pause, frenate e mediazioni faticose ben al di là della pur necessaria dialettica”. Capisco, condivido, auspico l’esercizio della dialettica; comprendo le “affinità elettive”, ma non “discipline di gruppo” che tendano a influenzare le valutazioni dei singoli. (Ciampi 2006: 250).

A conferma di quanto notato in chiusura del paragrafo precedente, è significativo sottolineare come per oltre dodici anni (dalla fine del 1992 al 2005) il tema delle degenerazioni del “correntismo” nella magistratura sia scomparso completamente dai discorsi presidenziali, per riapparire soltanto a partire dal 2005, in concomitanza con l’iter di approvazione in Parlamento della prima riforma dell’ordinamento giudiziario (legge n. 150/2005), voluta dall’allora governo di centrodestra (la riforma sarà poi parzialmente modificata nel 2006 dalla nuova maggioranza di centrosinistra).

L’impressione è che l’iniziativa del governo su un settore così delicato come quello dell’ordinamento giudiziario (l’ultima riforma organica risale al 1941) abbia rappresentato anche il primo tentativo della politica, a oltre quindici anni da “Mani Pulite”, di intervenire nell’ambito dei rapporti con la magistratura, con l’obiettivo di ridefinire nuove forme di equilibrio di potere.

Questo “scongelo” del rapporto di potere tra politica e magistratura offrì anche al presidente della Repubblica la possibilità di esprimersi pubblicamente – senza causare “rot-

ture” istituzionali – su questioni che chiamavano in causa il ruolo rivestito dalla magistratura nell’assetto istituzionale del Paese.

6. Le presidenze Napolitano (2006-2015)

Come noto, Giorgio Napolitano è stato l’unico presidente della Repubblica a essere eletto per due mandati consecutivi, sebbene il secondo incarico sia stato da egli ricoperto solo parzialmente (dal 22 aprile 2013 al 14 gennaio 2015).

È stato evidenziato come le presidenze Napolitano si siano collocate in una linea di continuità con il passato, caratterizzandosi per l’adozione di toni distensivi nei confronti della magistratura (Meniconi 2018: 1158). Allo stesso tempo, tuttavia, è stato sottolineato come l’azione di Napolitano si sia distinta per i numerosi interventi sul funzionamento del Csm e dell’apparato giudiziario (Di Federico 2016: 73-77). Ricadono in questo ambito i molteplici richiami alle degenerazioni del “correntismo”.

Fin dall’indirizzo di saluto in occasione del primo incontro con il Csm, avvenuto l’8 giugno 2006, Napolitano, riprendendo il monito espresso da Ciampi, richiamò l’attenzione sui ritardi nelle procedure di conferimento degli incarichi direttivi e semidirettivi da parte del Consiglio, dovuti alle trattative tra le correnti: «Le nomine debbono essere tempestive e non passare sotto le forche caudine di interminabili tentativi di mediazione, che espongono questo adempimento primario a polemiche sul condizionamento di visioni correntizie che travalichino i limiti della normale dialettica» (Napolitano 2006a: 20-21).

Poche settimane dopo, il 1 agosto 2006, intervenendo al Csm in occasione dell’elezione del nuovo vicepresidente Nicola Mancino, Napolitano ribadì l’auspicio espresso in precedenza affinché il Consiglio operasse «al di fuori di logiche strettamente correntizie che si sono rivelate di ostacolo a un corretto esercizio delle sue funzioni» (Napolitano 2006b: 43).

D’altro canto, è stato rilevato da più parti, soprattutto di recente e da parte di esponenti della magistratura, come la riforma dell’ordinamento giudiziario realizzata nel 2005 e nel

2006 (legge n. 150/2005 e decreto legislativo n. 106/2006, come modificato dalla legge n. 269/2006) abbia determinato un rafforzamento dei poteri dirigenziali in mano ai titolari degli uffici giudiziari (in particolare quelli requirenti), alimentando così le aspirazioni di carriera dei magistrati e le conseguenti pratiche lottizzatorie tra le correnti (Sanlorenzo, Cascini 2017; Albamonte 2020; Poniz 2020). Dall'altra parte, tuttavia, è stato evidenziato come lo stesso Csm, attraverso l'adozione di una serie di risoluzioni, sia intervenuta per attenuare in maniera autonoma – e per certi versi anche *praeter legem* – le scelte compiute dal legislatore con la riforma verso il rafforzamento del ruolo dei titolari degli uffici giudiziari (Zanon, Biondi 2006: 252-256; Dal Canto 2017: 671).

Un duro monito contro le degenerazioni correntizie venne espresso da Napolitano il 9 giugno 2009, in un intervento al Csm. In quell'occasione, il Capo dello Stato dichiarò che la magistratura «non può non interrogarsi su sue corresponsabilità dinanzi al prodursi o all'aggravarsi delle insufficienze del sistema giustizia e anche su sue più specifiche responsabilità nel radicarsi di tensioni e opacità sul piano dei complessivi equilibri istituzionali», aggiungendo che il corpo giudiziario «tanto meno può non interrogarsi su quanto abbiano potuto e possano nuocere alla sua credibilità tensioni ricorrenti all'interno della stessa istituzione magistratura» (Napolitano 2009: 14). Napolitano poi disse:

Tra i punti più delicati, nell'interesse della riaffermazione dello stesso ruolo del Consiglio Superiore, c'è quello del rigore e della misura, dell'obiettività e imparzialità, con cui il Consiglio deve esercitare le sue funzioni: senza farsi, tra l'altro, condizionare nelle sue scelte da logiche di appartenenza correntizia. Il rispetto degli equilibri costituzionali e dei limiti che esso comporta per ciascuna istituzione vale per tutti, vale per tutte le istituzioni (*ibidem*).

Un simile richiamo venne ribadito da Napolitano il 31 luglio 2010, in occasione della cerimonia di insediamento del nuovo Consiglio Superiore della Magistratura:

Già nella risoluzione adottata dal Csm il 20 gennaio di quest'anno si è mostrata consapevolezza della percezione, da parte dell'opinione

pubblica, che «alcune scelte consiliari siano in qualche misura condizionate da logiche diverse», che possano talvolta affermarsi «pratiche spartitorie», rispondenti «ad interessi lobbistici, logiche trasversali, rapporti amicali o simpatie e collegamenti politici». Bisogna alzare la guardia nei confronti di simili deviazioni e di altre che finiscono comunque per colpire fatalmente quel bene prezioso che è costituito dalla credibilità morale e dalla imparzialità e terzietà del magistrato. (Napolitano 2010a: 44).

Poche ore più tardi, in seguito all'elezione del nuovo vicepresidente del Csm Michele Vietti, Napolitano tornò a raccomandare ai consiglieri, tra le altre cose, «un conferimento degli incarichi tempestivo, che non si presti alle ricorrenti polemiche sul condizionamento di visioni correntizie» (Napolitano 2010b: 49).

Tuttavia, a conferma che questi appelli continuassero a rimanere inascoltati, il 15 febbraio 2012 il Capo dello Stato in un intervento al plenum del Csm auspicò che la scelta dei magistrati destinati a ricoprire incarichi direttivi e semidirettivi fosse «operata nell'esclusivo rispetto dei parametri della capacità professionale e organizzativa, dell'attitudine al ruolo, dell'autorevolezza e della vocazione a motivare i magistrati addetti all'ufficio», sottolineando che «scelte basate esclusivamente sui parametri che ho prima indicato allontanano il pericolo che l'opinione pubblica e, talvolta, gli stessi magistrati abbiano la percezione che alcune di esse siano condizionate da logiche spartitorie e trasversali, rapporti amicali, collegamenti politici» (Napolitano 2012: 189).

Anche questo ennesimo richiamo, tuttavia, ebbe scarso seguito, tanto che il 6 febbraio 2013 il presidente Napolitano, sulle orme del suo predecessore, si spinse a rivolgersi al vicepresidente Vietti con una lettera per evidenziare i ritardi delle procedure di conferimento degli incarichi di vertice nella magistratura:

Ho negli ultimi anni più volte richiamato alla pesante ricaduta che, in generale, prolungati ritardi nelle decisioni di nomina – riferibili anche al trascinarsi di contrasti e/o di tentativi di accordo tra le diverse componenti della rappresentanza della magistratura in seno al Csm – hanno sul prestigio dell'istituzione. Ritengo pertanto che si renda necessaria una urgente accelerazione delle procedure attraver-

so la puntuale e rigorosa osservanza dei tempi stabiliti dalle norme e dalle risoluzioni dello stesso Consiglio Superiore. (Napolitano 2013: 71).

Interventi critici nei riguardi dei condizionamenti esercitati dalle correnti sull'attività del Csm vennero avanzati da Napolitano anche nel corso del suo, seppur breve, secondo mandato presidenziale.

Il 25 settembre 2014, in occasione dell'insediamento del nuovo Consiglio, Napolitano rilevò nuovamente che «un altro profilo di persistente criticità è rappresentato dai tempi e dai criteri di nomina dei capi degli uffici», sottolineando che «la lentezza con la quale il Consiglio provvede a sostituire i dirigenti è un problema reale, da me più volte – anche di recente – evidenziato per i riflessi negativi che si riverberano sulla funzionalità degli uffici giudiziari» (Napolitano 2014a). A tal riguardo, dopo aver ricordato la recente approvazione del decreto legge n. 90/2014, poi convertito in legge, il quale aveva stabilito termini certi (seppur ampi) per la pubblicazione delle vacanze e per il conferimento degli incarichi direttivi e semidirettivi, Napolitano affermò con chiarezza: «Non è ammissibile che anche tale termine più ampio sia superato per estenuanti impropri negoziati nella ricerca di compromessi e malsani bilanciamenti tra correnti. Il Csm, nella sua componente togata, non è un assemblaggio di correnti, ma un tutto unitario, nel rispetto delle libere e responsabili valutazioni di ogni suo membro» (*ibidem*).

Quanto ai criteri di nomina, il capo dello Stato ricordò che «la normativa primaria e regolamentare, una volta accantonata la rilevanza dell'anzianità, impone che le scelte siano frutto di accertate professionalità e di sperimentate qualificazioni, anche sotto il profilo organizzativo, e cioè di programmazione e gestione delle risorse, nonché di propensione all'impiego delle tecnologie» e ciò «al fine di preporre all'ufficio da ricoprire il candidato più idoneo, avuto riguardo alle esigenze funzionali da soddisfare e ad eventuali particolari profili ambientali» (*ibidem*).

Napolitano ribadì, come già fatto in passato che, «scelte basate esclusivamente su tali criteri preservano dal rischio che l'opinione pubblica attribuisca alcune di esse a logiche sparti-

torie, provocando così forme di delegittimazione e sfiducia verso il Csm» (*ibidem*).

Il 22 dicembre 2014, nel suo ultimo intervento al Csm, e a pochi giorni dalle dimissioni da presidente della Repubblica, Napolitano evidenziò ancora una volta che «tra i punti più delicati, nell'interesse della riaffermazione dello stesso ruolo del Consiglio superiore, c'è quello del rigore e della misura, dell'obiettività e imparzialità con cui il Consiglio deve esercitare le sue funzioni: senza farsi, tra l'altro, condizionare nelle sue scelte da logiche di appartenenza correntizia» (Napolitano 2014b). Il capo dello Stato chiarì che le correnti «sono state e devono essere, infatti, ambiente qualificato di crescita, formazione e dibattito, in direzione di un miglioramento complessivo della funzione giudiziaria, non nel senso della mera difesa di istanze corporative» (*ibidem*).

In definitiva, durante la presidenza Napolitano il tema delle degenerazioni del “correntismo” tornò ad assumere un rilievo centrale nei discorsi del capo dello Stato, seppur con toni di gran lunga meno polemici nei confronti della magistratura rispetto alla presidenza Cossiga. La particolare preoccupazione del capo dello Stato appare confermata anche dalla decisione di quest'ultimo di sollevare nuovamente l'attenzione sul tema anche a pochi giorni dalle dimissioni da presidente della Repubblica. È importante notare, tuttavia, il fastidio manifestato più volte dallo stesso presidente Napolitano per la mancata presa di coscienza, all'interno della magistratura, dei risvolti negativi causati da questo fenomeno.

7. Presidenza Mattarella (2015-in corso)

Nonostante la presidenza di Sergio Mattarella sia ancora in corso, appare utile tracciare un bilancio anche degli interventi espressi dal nuovo Capo dello Stato nei riguardi delle degenerazioni correntizie in seno alla magistratura e al Csm.

È significativo che, nonostante Mattarella abbia fatto un largo uso dell'istituto della delega, investendo il vicepresidente del Csm (prima Giovanni Legnini, poi David Ermini) del compito di gestire i lavori ordinari del Consiglio e partecipando in

prima persona alle sedute solo in rare occasioni (soltanto sette dal momento della sua elezione al settembre 2020), nei suoi pochi interventi il Capo dello Stato abbia richiamato spesso l'attenzione dei consiglieri proprio sui condizionamenti esercitati dalle correnti sui lavori dell'organo di autogoverno delle toghe. È altrettanto significativo che tali richiami siano stati espressi da Mattarella ben prima che emergesse lo scandalo giudiziario che nel giugno 2019 ha travolto il Csm.

L'11 febbraio 2015, ad esempio, nel suo primo intervento da presidente della Repubblica al Csm, Mattarella espresse il suo apprezzamento per la tempestività con cui il Consiglio aveva portato a termine la procedura di nomina del nuovo procuratore generale della Corte di Cassazione, augurandosi che «questa tempestività avvenga abitualmente nel conferimento e nella conferma degli altri incarichi» (Mattarella 2015a). «So bene che il Consiglio cerca di assicurarla e che molti elementi ostacolano questa esigenza ma mi permetto di esortare a compiere ogni possibile sforzo perché i termini vengano rispettati; nell'interesse dell'ordine giudiziario e della collettività», affermò Mattarella facendo riferimento ai noti ritardi – dovuti spesso ai tentativi di mediazione tra le correnti – con cui il Csm procede al conferimento di incarichi dirigenziali (*ibidem*).

In un altro intervento tenuto al Csm l'8 giugno 2015, Mattarella fu più esplicito. Dopo aver sottolineato che «il Paese ci chiede un'amministrazione della giustizia veloce per dare peso sempre maggiore alla sua autorevolezza» e che «la copertura in tempi rapidi degli incarichi negli uffici giudiziari ne rappresenta il primo necessario tassello», il Capo dello Stato espresse l'auspicio che «la copertura di tutti i posti vacanti e, in particolare, di quelli direttivi e semi direttivi, sia effettuata celermente; e non venga ritardata dalla ricerca di intese su una pluralità di nomine» (Mattarella 2015b). Con quest'ultimo passaggio, Mattarella intese riferirsi al fenomeno delle cosiddette «nomine a pacchetto», cioè quelle nomine che vengono decise raggruppando più incarichi in vari uffici giudiziari, così da garantire gli equilibri tra le correnti (cfr. Di Federico 2013: 12).

Le critiche più dure nei confronti delle degenerazioni del «correntismo» giunsero comunque all'indomani dello scandalo

giudiziario esploso nel giugno 2019, e incentrato proprio sulle pratiche spartitorie realizzate nel Csm per le nomine ai vertici dei vari uffici giudiziari.

Dopo aver tenuto, il 21 giugno 2019, il duro intervento citato nel paragrafo introduttivo, il 18 giugno 2020 Mattarella tornò a criticare severamente il sistema delle correnti. Per il Capo dello Stato, la magistratura doveva «necessariamente impegnarsi a recuperare la credibilità e la fiducia dei cittadini», così «gravemente messe in dubbio» dai fatti emersi dallo scandalo.

La documentazione raccolta nell'ambito dell'inchiesta giudiziaria, per Mattarella sembrava «presentare l'immagine di una magistratura china su se stessa, preoccupata di costruire consensi a uso interno, finalizzati all'attribuzione di incarichi», e faceva intravedere «un'ampia diffusione della grave distorsione sviluppatasi intorno ai criteri e alle decisioni di vari adempimenti nel governo autonomo della magistratura» (Mattarella 2020).

In un passaggio del suo discorso, il presidente della Repubblica fece esplicito riferimento alle degenerazioni del “correntismo” nella magistratura:

Questo è il momento di dimostrare, con coraggio, di voler superare ogni degenerazione del sistema delle correnti per perseguire autenticamente l'interesse generale ad avere una giustizia efficiente e credibile. È indispensabile porre attenzione critica sul ruolo e sull'utilità stessa delle correnti interne alla vita associativa dei magistrati. (*ibidem*)

Nel suo lungo discorso, Mattarella ribadì che il compito primario assegnato dalla Costituzione al Csm «impone, in modo categorico, che si prescinda dai legami personali, politici o delle rispettive aggregazioni, in vista del dovere di governare l'organizzazione della magistratura nell'interesse generale» (*ibidem*).

Pur dicendosi certo che «queste logiche non appartengono alla magistratura nel suo insieme», il capo dello Stato evidenziò quindi la necessità di apportare delle modifiche normative alle procedure di conferimento degli incarichi direttivi e semi-direttivi:

È necessario che il tracciato della riforma sia volto a rimuovere prassi inaccettabili, frutto di una trama di schieramenti cementati dal desiderio di occupare ruoli di particolare importanza giudiziaria e amministrativa, un intreccio di contrapposte manovre, di scambi, talvolta con palese indifferenza al merito delle questioni e alle capacità individuali (*ibidem*).

Conclusione

A dispetto dell'impressione diffusa nella ricerca giuridica e storico-politica, il fenomeno delle degenerazioni delle correnti nella magistratura non è stato oggetto di attenzione da parte dei presidenti della Repubblica soltanto in rare occasioni e in anni recenti. Il tema, al contrario, è stato al centro di richiami frequenti da parte di tutti i presidenti della Repubblica che si sono succeduti dalla fine degli anni Settanta a oggi, seppur con argomentazioni e modalità espressive di tipo diverso.

Il tema ha assunto centralità nel dibattito politico e istituzionale soprattutto durante la presidenza Cossiga, caratterizzata da una particolare vena polemica del capo dello Stato nei confronti della magistratura, ma è rilevante sottolineare che anche presidenze della Repubblica caratterizzate da rapporti particolarmente collaborativi e distensivi con il corpo giudiziario (Pertini, Scalfaro, Ciampi, Napolitano e Mattarella) non hanno esitato a richiamare l'attenzione sul fenomeno di degenerazione del "correntismo" e sulla necessità di tutelare il normale svolgimento dei lavori del Consiglio superiore della magistratura dai condizionamenti, spesso di natura politica, provenienti dai gruppi associativi della magistratura.

È altrettanto significativo notare come, in seguito all'emergere dell'inchiesta "Mani Pulite" e all'instaurarsi di un nuovo tipo di rapporto tra politica e magistratura, per oltre dodici anni (dalla fine del 1992 al 2005) il tema delle degenerazioni del "correntismo" sia stato del tutto assente nei discorsi presidenziali, quasi a segnalare la difficoltà per il presidente della Repubblica di intervenire pubblicamente su una questione così delicata senza produrre "rottture" istituzionali con il potere giudiziario.

A partire dal 2005, la questione del “correntismo” è tornata a occupare l’attenzione dei presidenti della Repubblica, fino a diventare – durante le presidenze Napolitano – uno dei temi di maggiore rilevanza sul piano dei delicati rapporti tra politica e magistratura.

Occorre evidenziare, tuttavia, che i numerosi richiami espressi dai presidenti della Repubblica affinché nel dibattito interno al Csm e alla magistratura si affermasse una riflessione sui risvolti negativi generati dalla degenerazione del “correntismo” risultano non aver conseguito il loro obiettivo. Ciò è confermato dall’emergere nel giugno 2019 dello scandalo sulle cosiddette nomine pilotate al Csm, in seguito al quale il tema dell’espansione del ruolo rivestito dalle correnti all’interno dell’organo di autogoverno della magistratura è tornato di nuovo a conquistare l’attenzione dell’opinione pubblica e della ricerca.

Bibliografia

- ALBAMONTE EUGENIO, 2020, “C’è voglia di resa dei conti verso noi magistrati. Ma così il Paese va a picco”, intervista a *Il Dubbio*, 16 luglio.
- BIANCONI GIOVANNI, 1998, “Scalfaro ai giudici: siate più prudenti”, *La Stampa*, 10 luglio.
- BOGNETTI GIOVANNI, 1997, Il Presidente e la presidenza di organi collegiali, in Massimo Luciani, Mauro Volpi (a cura di), *Il Presidente della Repubblica*, Bologna: Il Mulino, pp. 247-264.
- BRUTI LIBERATI EDMONDO, 1990, “Il Presidente della Repubblica Presidente del Csm da Pertini a Cossiga. Materiali per una riflessione”, *Questione giustizia*, n. 2, pp. 434-487.
- CACACE PAOLO, 2005, “Strigliata del Quirinale: nomine in ritardo”, *Il Messaggero*, 24 febbraio.
- CANOSA ROMANO, FEDERICO PIETRO, 1974, *La magistratura in Italia dal 1945 ad oggi*, Bologna: Il Mulino.
- CAPPELLETTI MAURO, 1984, *Giudici legislatori?*, Milano: Giuffrè.
- CEVASCO FRANCESCO, 1990, “Non sarò mai un presidente dimezzato”, *La Stampa*, 9 giugno.
- CIAMPI CARLO AZEGLIO, 2006, “Intervento alla seduta del Consiglio Superiore della Magistratura per l’elezione del nuovo procuratore generale presso la Corte Suprema di Cassazione”, 26 aprile, in *Viaggio in Italia. Discorsi e interventi del Presidente della Repubblica*

- Carlo Azeglio Ciampi: 10 giugno 2005 - 15 maggio 2006, VI parte, pp. 247-252; https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Viaggio_in_Italia_discorsi_interventi_Ciampi_2005_2006.html.
- CICALA MARIO, 2020, "Le correnti della magistratura italiana", *Magistratura Indipendente*, 17 giugno; <https://www.magistraturaindipendente.it/le-correnti-della-magistratura-italiana.htm>.
- COPPOLA FRANCO, 1990a, "Csm, i giudici votano. Cossiga sta a guardare", *La Repubblica*, 1 luglio.
- _____, 1990b, "Cossiga mette il Csm sott'accusa", *La Repubblica*, 14 giugno.
- _____, 1991, "Tra il Quirinale e i magistrati di nuovo guerra", *La Repubblica*, 10 agosto.
- COSSIGA FRANCESCO, 1990, "Incontro con i giornalisti dopo il conferimento della Laurea honoris causa in Giurisprudenza", Aix-en-Provence, 2 febbraio, in Manuela Cacioli (a cura di), *Discorsi e interventi del presidente della Repubblica Francesco Cossiga 1985-1992*, Segretariato Generale della Presidenza della Repubblica - Archivio storico, pp. 954-955; <https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Cossiga.html>.
- COSSIGA FRANCESCO, 1991a, "Intervento al Consiglio Superiore della Magistratura", Palazzo dei Marescialli, 12 giugno, in Manuela Cacioli (a cura di), *Discorsi e interventi del presidente della Repubblica Francesco Cossiga 1985-1992*, cit., pp. 1429-1433.
- _____, 1991b, "Conferenza stampa", Ginevra, Palazzo delle Nazioni Unite, 25 ottobre, in Manuela Cacioli (a cura di), *Discorsi e interventi del presidente della Repubblica Francesco Cossiga 1985-1992*, cit., pp. 1623-1626.
- _____, 1991c, "Conferenza stampa", Brindisi, 17 novembre, in Manuela Cacioli (a cura di), *Discorsi e interventi del presidente della Repubblica Francesco Cossiga 1985-1992*, cit., pp. 1678-1683.
- _____, 1991d, "Intervista con il dr. Mario Cervi de «Il Giornale»", Roma, 27 novembre, in Manuela Cacioli (a cura di), *Discorsi e interventi del presidente della Repubblica Francesco Cossiga 1985-1992*, cit., pp. 1704-1710.
- _____, 1991e, "Messaggio ai Magistrati", 30 novembre, in Manuela Cacioli (a cura di), *Discorsi e interventi del presidente della Repubblica Francesco Cossiga 1985-1992*, cit., pp. 1720-1723.
- DAL CANTO FRANCESCO, 2017, "Le trasformazioni della legge sull'ordinamento giudiziario e il modello italiano di magistrato", *Quaderni costituzionali*, n. 3, settembre 2017, pp. 671-702.

- DI FEDERICO GIUSEPPE, 2013, *Il contributo del Csm alla crisi della giustizia*; <http://www.difederico-giustizia.it/wp-content/uploads/2013/02/CSM-e-crisi-giustizia.pdf>.
- _____, 2016, *Da Saragat a Napolitano: il difficile rapporto tra Presidente della Repubblica e Consiglio superiore della magistratura*, Milano-Udine: Mimesis.
- FERRAJOLI LUIGI, 1999, *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*, Roma-Bari: Laterza.
- FERRI GIAMPIETRO, 1995, *Il Consiglio Superiore della Magistratura e il suo presidente*, Padova: Cedam.
- _____, 2005, *Magistratura e potere politico*, Padova: Cedam.
- GALLI DELLA LOGGIA ERNESTO, 2019, "Lotta di potere (in toga)", *Il Corriere della Sera*, 6 giugno.
- GENTILONI UMBERTO, *Contro scettici e disfattisti: gli anni di Ciampi (1992-2006)*, Roma-Bari: Laterza.
- GIANNINI MASSIMO, 2019, "La metamorfosi del presidente", *La Repubblica*, 22 giugno.
- GRILLI DI CORTONA PIETRO, 2007, *Il cambiamento politico in Italia. Dalla Prima alla Seconda Repubblica*, Roma: Carocci.
- GRONCHI GIOVANNI, 1959, Intervento al Consiglio Superiore della Magistratura, 18 luglio, in Roberto Gallinari (a cura di), *Discorsi e messaggi del Presidente della Repubblica Giovanni Gronchi*, Segretariato Generale della Presidenza della Repubblica - Archivio storico, pp. 205-206; <https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Gronchi.html>.
- GUARNIERI CARLO, 1991, "Magistratura e politica: il caso italiano", *Rivista italiana di scienza politica*, n. 21, pp. 3-32.
- _____, 1992, *Magistratura e politica in Italia: pesi senza contrappesi*, Bologna: Il Mulino.
- _____, 2003, *Giustizia e politica: i nodi della seconda repubblica*, Bologna: Il Mulino.
- INDRIO UGO, 1971, *La Presidenza Saragat: cronaca politica di un settennio, 1965-1971*, Milano: Mondadori.
- LEONE GIOVANNI, 1972, Intervento al Consiglio Superiore della Magistratura, 18 luglio, in Roberto Gallinari (a cura di), *Discorsi e messaggi del Presidente della Repubblica Giovanni Leone*, Segretariato Generale della Presidenza della Repubblica - Archivio storico, pp. 125-127; <https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Leone.html>.
- MACCANICO ANTONIO, 2014, *Con Pertini al Quirinale: diari 1978-1985*, a cura di Paolo Soddu, Bologna: Il Mulino.
- MAGRI UGO, 2019, "La scossa di Mattarella di fronte al Csm. «Quadro sconcertante, si volta pagina»", *La Stampa*, 22 giugno.

MATTARELLA SERGIO, 2015a, *Intervento all'Assemblea Plenaria del CSM per la nomina del Procuratore Generale della Repubblica presso la Corte di Cassazione*, Roma, Palazzo dei Marescialli, 11 febbraio; <https://www.quirinale.it/elementi/1108>.

_____, 2015b, *Intervento in occasione dell'Assemblea plenaria del Consiglio Superiore della Magistratura*, Roma, Palazzo dei Marescialli, 8 giugno; <https://www.quirinale.it/elementi/1047>.

_____, 2019, *Intervento all'Assemblea plenaria straordinaria del Consiglio Superiore della Magistratura*, Roma, 21 giugno; <https://www.quirinale.it/elementi/30468>.

_____, 2019, *Intervento all'Assemblea plenaria straordinaria del Consiglio Superiore della Magistratura*, 21 giugno; <https://www.quirinale.it/elementi/30474>.

_____, 2020, *Intervento in occasione della cerimonia commemorativa del quarantesimo anniversario dell'uccisione di Nicola Giacumbi, Girolamo Minervini, Guido Galli, Mario Amato e Gaetano Costa e del trentennale dell'omicidio di Rosario Livatino*, Palazzo del Quirinale, 18 giugno; <https://www.quirinale.it/elementi/49518>.

MELIS GUIDO, 2020, "Le correnti nella magistratura. Origini, ragioni ideali, degenerazioni", *Questione giustizia online*, 10 gennaio; https://www.questionegiustizia.it/articolo/le-correnti-nella-magistratura-origini-ragioni-ideali-degenerazioni_10-01-2020.php.

MENICONI ANTONELLA, 2013, *Storia della magistratura italiana*, Bologna: Il Mulino.

_____, 2018, I presidenti e la magistratura, in Sabino Cassese, Giuseppe Galasso, Alberto Melloni (a cura di), *I presidenti della Repubblica: il capo dello Stato e il Quirinale nella storia della democrazia italiana*, Bologna: Il Mulino, p. 1129 ss.

MORETTI ARIANNA, 2011, *Il presidente della Repubblica come presidente del Csm*, Napoli: Jovene.

MORIONDO EZIO, 1967, *L'ideologia della magistratura italiana*, Bari: Laterza.

MORISI MASSIMO, 1999, *Anatomia della magistratura italiana*, Bologna: Il Mulino.

NAPOLITANO GIORGIO, 2006a, "Indirizzo di saluto in occasione del primo incontro con il Consiglio Superiore della Magistratura", Roma, Palazzo dei Marescialli, 8 giugno, in *Il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. Discorsi e interventi in occasione di cerimonie e viaggi in Italia: maggio 2006 – maggio 2007*, Volume I, Presidenza della Repubblica, pp. 20-21; https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Viaggio_in_Italia_discorsi_interventi_Napolitano_2006_2007.html.

_____, 2006b, "Intervento in occasione dell'elezione del Vice Presidente del Consiglio Superiore della Magistratura". Roma,

Palazzo dei Marescialli, 1 agosto, in *Il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. Discorsi e interventi in occasione di cerimonie e viaggi in Italia: maggio 2006 – maggio 2007*, Volume I, cit., p. 43.

_____, 2009, “Intervento alla seduta del Consiglio Superiore della Magistratura”, Roma, Palazzo dei Marescialli, 9 giugno, in *Il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. Discorsi e interventi in occasione di cerimonie e viaggi in Italia: maggio 2009 – maggio 2010*, Volume IV, Presidenza della Repubblica, pp. 13-16; https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Viaggio_in_Italia_discorsi_interventi_Napolitano_2009_2010.html.

_____, 2010a, “Intervento in occasione della cerimonia di commiato dei componenti del Consiglio Superiore della Magistratura uscenti”, Palazzo del Quirinale, 31 luglio, in *Il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. Discorsi e interventi in occasione di cerimonie e viaggi in Italia: maggio 2010 – maggio 2011*, Volume V, Presidenza della Repubblica, pp. 43-45; https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Viaggio_in_Italia_discorsi_interventi_Napolitano_2010_2011.html.

_____, 2010b, “Intervento in occasione della elezione del Vice Presidente del Consiglio Superiore della Magistratura”, Roma, Palazzo dei Marescialli, 2 agosto, in *Il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. Discorsi e interventi in occasione di cerimonie e viaggi in Italia: maggio 2010 – maggio 2011*, Volume V, cit., pp. 49-50.

_____, 2012, “Intervento all’adunanza pubblica del Consiglio Superiore della Magistratura”, Roma, Palazzo dei Marescialli, 15 febbraio, in *Il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. Discorsi e interventi in occasione di cerimonie e viaggi in Italia: maggio 2011 – maggio 2012*, Volume VI, Presidenza della Repubblica, pp. 187-193; https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Viaggio_in_Italia_discorsi_interventi_Napolitano_2011_2012.html.

_____, 2013, “Lettera al Vice Presidente del Consiglio Superiore della Magistratura, Michele Vietti, in merito ai ritardi nelle procedure di conferimento degli incarichi di vertice in Magistratura”, 6 febbraio, in *Il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. Incontri e interventi stampa: maggio 2012 – aprile 2013*, Volume VII, Presidenza della Repubblica, p. 71; https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Napolitano_incontri_con_la_stampa_vol7.html.

_____, 2014a, *Saluto del Presidente Napolitano alla Cerimonia di commiato dei componenti il Consiglio superiore della*

magistratura uscenti e di presentazione dei nuovi Consiglieri, 25 settembre; <https://archivio.quirinale.it/aspr/discorsi/HIST-004-000052/presidente/giorgio-napolitano/saluto-del-presidente-napolitano-alla-cerimonia-commiato-componenti-consiglio-superiore-della-magistratura-uscenti-e-presentazione>.

_____, 2014b, *Intervento in occasione dell'Assemblea plenaria del Consiglio superiore della magistratura*, 22 dicembre; <https://archivio.quirinale.it/aspr/discorsi/HIST-004-000031/presidente/giorgio-napolitano/intervento-del-presidente-napolitano-occasione-assemblea-plenaria-del-consiglio-superiore-della-magistratura>.

NAPPI ANIELLO, 2020, “La crisi della magistratura: origine e possibili rimedi”, *Giustizia insieme*, 24 giugno; <https://www.giustiziainsieme.it/it/attualita-2/1193-la-crisi-della-magistratura-origine-e-possibili-rimedi-di-nello-nappi>.

NORDIO CARLO, 2019, “Magistrati e politica”, *Il Messaggero*, 7 giugno.

ORTONA LUDOVICO, *La svolta di Francesco Cossiga: diario del settennato (1985-1992)*, Torino: Aragno.

PERTINI SANDRO, 1981, Inseediamento del Consiglio Superiore, 9 luglio, in Roberto Gallinari (a cura di), 2009, *Discorsi e messaggi del presidente della Repubblica Alessandro Pertini*, Segretariato Generale della Presidenza della Repubblica, Roma, pp. 148-151; <https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Pertini.html>.

PIANA DANIELA, VAUCHEZ ANTOINE, 2012, *Il Consiglio superiore della magistratura*, Bologna: Il Mulino.

PONIZ LUCA, 2020, “La bulimica aspettativa di carriera”, *La Stampa*, 30 maggio.

RIGANO FRANCESCO, 1982, *Costituzione e potere giudiziario. Ricerca sulla formazione delle norme costituzionali*, Padova: Cedam.

ROSSI NELLO, 2019, “Oltre la crisi”, *Questione giustizia*, n. 3, pp. 3-5.

RUOTOLO GUIDO, 2005, “Due anni per assegnare una poltrona. I veti tra correnti bloccano il Consiglio”, *La Stampa*, 24 febbraio.

SANLORENZO RITA, CASCINI GIUSEPPE, 2017, “Il ruolo politico del Csm”, *Questione giustizia online*; https://www.questionegiustizia.it/articolo/il-ruolo-politico-del-csm_29-12-2017.php.

SARAGAT GIUSEPPE, 1965, Intervento al Consiglio Superiore della Magistratura, 23 aprile, in Roberto Gallinari (a cura di), *Discorsi e messaggi del Presidente della Repubblica Giuseppe Saragat*, Segretariato Generale della Presidenza della Repubblica - Archivio storico, pp. 97-103; <https://archivio.quirinale.it/discorsi-bookreader//discorsi/Saragat.html>.

- SCALFARO OSCAR LUIGI, 1992a, *Intervento alla seduta del Consiglio Superiore della Magistratura*, 3 giugno, p. 14; https://archivio.quirinale.it/discorsi//AL_CSM/Scalfaro/Scalfaro_3_giugno_1992.pdf.
- _____, 1992b, *Intervento alla seduta del Consiglio Superiore della Magistratura*, 23 dicembre, p. 96; https://archivio.quirinale.it/discorsi//AL_CSM/Scalfaro/Scalfaro_2_3_dicembre_1992.pdf.
- SENESE SALVATORE, RESCIGNO GIUSEPPE UGO, CARLASSARE LORENZA, ONIDA VALERIO, “Quattro note sul Presidente della Repubblica nel Consiglio Superiore della Magistratura”, *Politica del diritto*, XVII, n. 1, marzo, pp. 141-164.
- VECCHIO CONCETTO, 2019, “L’affondo di Mattarella”, *La Repubblica*, 22 giugno.
- ZAGREBELSKY VLADIMIRO, 1998, La magistratura ordinaria dalla Costituzione a oggi, in Luciano Violante (a cura di), *Storia d’Italia, Annali, 14: Legge, diritto, giustizia*, Torino: Einaudi, pp. 714-790.
- ZANON NICOLÒ, BIONDI FRANCESCA, 2006, *Il sistema costituzionale della magistratura*, Bologna: Zanichelli.
- _____, 2019, “Chi abusa dell’autonomia rischia di perderla”, *Quaderni costituzionali*, n. 3, pp. 667-670.

Abstract

I PRESIDENTI DELLA REPUBBLICA E LE DEGENERAZIONI DELLE CORRENTI NELLA MAGISTRATURA: DA PERTINI A MATTARELLA (1978-2020)

(THE PRESIDENTS OF THE ITALIAN REPUBLIC AND THE DEGENERATION OF THE ASSOCIATIVE GROUPS WITHIN THE JUDICIARY: FROM PERTINI TO MATTARELLA (1978-2020))

Keywords: Higher Council of the Judiciary, President of the Italian Republic, judiciary, associative groups, Italy.

The criminal scandal that has rocked the Italian Higher Council of the Judiciary (HCJ) in 2019 has addressed the attention of the historical and political science research to the problem of the degeneration of the associative groups (the so-called *correnti*) within the judiciary. The essay examines the concerns about this degenerative process expressed from 1978 to 2020 by the Presidents of the Italian Republic, who are also the presidents of the HCJ. What emerges is that, contrary to the common perception, this issue has not been addressed by the Presidents only in rare occasions and in recent years, but it has been subject of several calls by all the presidents from the late 1970s to today. These warnings, however, appear to have not reached the desired result.

ERMES ANTONUCCI
Università LUISS Guido Carli di Roma
eantonucci@luiss.it

EISSN 2037-0520

Note e Discussioni/ Notes and Discussions

RAFFAELE COLAPIETRA

RIFLESSIONI SUL PENSIERO POLITICO DI BENEDETTO CROCE A MARGINE DI UN RECENTE LIBRO DI SALVATORE CINGARI

1. *Biografia e autonarrazione*

Una frequentazione più che decennale ha fatto sì che Salvatore Cingari fosse perfettamente autorizzato a svolgere, a proposito di Benedetto Croce, una proposta di nuova interpretazione che vale la pena di osservare e commentare con attenzione (Cingari 2019: 13-19). Cingari pensa di poter interpretare e leggere Croce al di là di quella tendenza autobiografica che è propria del pensatore napoletano come spettatore e testimone delle vicende da lui vissute al di là dell'analisi che, di volta in volta, viene suggerita. Attraverso il racconto storico, Benedetto Croce si narra come spettatore che invigila sé stesso, secondo la sua pregnante espressione, un protagonismo prestigioso che a partire dal 1943, dal secondo dopoguerra, si trasforma, soprattutto grazie alla costruzione sociologica della figlia Elena, in un salotto napoletano di fine '800 che svolge un'azione dominante e protagonista nella vita dell'Italia del suo tempo (Croce E. 1964). Quindi lo spettacolo sociale e la testimonianza individuale prevalgono in Croce costantemente sull'interprete del mondo che lo circonda, ai fini di una rivoluzione che indubbiamente è sentita come tale, molto profonda, molto radicale, ma intimamente conservatrice con esclusioni aprioristiche. Nei risultati più profondi di questa conservazione vi sono infatti delle esclusioni aprioristiche che abbracciano per esempio il mondo russo e il mondo slavo in partenza e sempre, e anche una certa forma di storicismo marxista che viene liquidata sostanzialmente con la definizione di Marx co-

me Machiavelli del proletariato, il che vuol dire inquadrarlo in un determinato momento storico come interprete contemporaneo ma non come capo rivoluzionario di ciò che sarebbe accaduto in seguito. Questa impostazione crociana ha come presupposto la contestazione dello Stato variamente contemporaneo a Croce e perciò è sempre e solo una contestazione di carattere intimamente politico dopo il trauma adolescenziale, che segna negli anni 80, dopo Casamicciola e con il soggiorno presso Silvio Spaventa, un passaggio assolutamente radicale. Possiamo calcolare che per i venti anni successivi abbondanti la funzione rasserenatrice di donna Angelina accanto a Benedetto Croce sia di particolare incidenza se non altro psicologica¹. Questa funzione è venuta meno con la scomparsa di questa singolare donna nel 1913, mentre durante la guerra e nell'immediato dopoguerra ella è sostituita, molto approssimativamente, da Giovanni Castellano come piccolo *famulus* di Croce e in seguito è sostituita dalla moglie del Croce che fa intervenire corposamente una componente nuovissima come il Piemonte sabauda e di Giulia di Barolo, famosa protagonista del cattolicesimo piemontese ottocentesco, nella cui chiesa il Croce si è sposato a Torino. Entra a questo punto nei luoghi cari alla memoria e alla presenza fisica di Croce il nome di Pallanza, questo centro rivierasco del Lago Maggiore piemontese che si sostituisce a Forlì, a Cesena, a Perugia, a Raiano dei tempi di donna Angelina, la scoperta di un certo Piemonte sabauda che avrà in seguito, a partire dagli anni Venti, una indiscutibile importanza e rilievo nella concezione crociana.

L'opera che egli svolge nel pieno del suo pensiero si appella a un idealismo essenzialmente storicista che in quanto tale ha poco da spartire con Francesco De Sanctis ed è ostilissimo all'eredità di Bertrando Spaventa. Esso si fa pedagogico solo dopo il 1910, cioè quando si ribellano i discepoli a cominciare da Borgese, e questa ribellione è molto importante perché fino ad allora gli allievi si erano mantenuti assai fedeli ed assai stretti intorno a Croce e su di essi egli aveva esercitato un'autentica egemonia. Croce personalmente si era agganciato in precedenza al materialismo storico esclusivamente attra-

¹ Su Angelina Zampanelli cfr. Cordeschi (1994).

verso Antonio Labriola: l'unione delle classi colte, sostanzialmente, un materialismo storico interpretato in forma intellettualistica, culturale, filosofica e solo mediatamente politica, nella quale valutazione non solo Filippo Turati nel modesto ambito nazionale italiano ma neppure i grandi nomi del marxismo contemporaneo come Kautsky, Bernstein, Engels prima di loro esistendo per Croce. Croce non ha mai dialogato o polemizzato con costoro, egli ha utilizzato Sorel contro Giolitti e Turati, esclusivamente allo scopo di squalificare alla maniera di Labriola il pressapochismo milanese del socialismo di Turati e per contestare il regime democratico di Giolitti. Sorel viene lasciato cadere e praticamente del tutto liquidato e ignorato nei successivi decenni a partire dalla Grande Guerra, durante la quale il Marx del Mariani, fortemente filo tedesco, è considerato con attenzione dal Croce come interpretazione di una specifica componente del pensiero contemporaneo ma intimamente estraneo a Croce in quanto razzista, in sostanza per Croce un infortunio nella sua impostazione interpretativa sul piano antidemocratico².

2. Il piano antidemocratico

Questo piano è fondamentalmente antidemocratico - vorrei sottolineare rispetto alla tesi di Cingari (2019: 171-211) -, molto più che conservatore: è la democrazia l'oggetto polemico delle pagine di Croce più che una conservazione a cui egli viceversa non inclina, essendosi sempre ritenuto il più autentico rivoluzionario che abbia avuto l'Italia, ma rivoluzionario avendo come oggetto polemico la democrazia, purchè si tenga presente che dall'antidemocrazia può derivare ogni cosa da Sonnino fino a Mussolini. Cioè la passione *destruens*, la passione demolitrice della democrazia, prevale di gran lunga in Croce su quella costruttiva dei discorsi pedagogici successivi al 1910 in nome di una fede che esclude pregiudizialmente i programmi a favore delle cose sacre e delle grandi parole. È nel 1910 e negli anni immediatamente successivi, quindi nell'apogeo dell'atmosfera giolittiana, che Benedetto Croce,

² Sul giudizio di Croce su Mariani, cfr. Cingari (2019: 178-182).

senatore per censo, questo è bene sottolinearlo perché egli è uno dei maggiori proprietari agrari d'Italia e naturalmente questo fatto, che è assolutamente secondario dal punto di vista intellettuale e culturale, è però importante dal punto di vista della classe dirigente italiana. Da ricordare che pochi anni più tardi Luigi Albertini, personaggio non meno dominante nell'atmosfera politica nazionale, sarebbe stato fatto senatore soltanto come proprietario di azioni e cioè uomo che non possedeva terre a differenza di Croce e il Senato avrebbe riluttato fortemente a convalidare Albertini proprio perché non si rientrava nella tradizione conservatrice tradizionale. Quando Croce, per opera di Sonnino, diventa senatore nel 1910 ha liquidato le scienze matematiche dopo l'incontro-scontro con Enriques al congresso di Bologna e ha avanzato il vessillo delle cose sacre e delle grandi parole con gli scritti pedagogici che seguono il 1910, alla luce di Giosuè Carducci ma non certamente di Giolitti; in sostanza Carducci non faceva male a nessuno soprattutto essendo ormai scomparso dalla scena del mondo con i suoi ruggiti, ma la luce non è certamente quella di Giolitti: anzi è contestativa ad essa in nome di un vitalismo antigiolittiano che si identifica con un paternalismo didattico che è piuttosto da intendere come tale senza essere effettivamente e profondamente conservatore. Si tratta di un insegnamento nel senso concreto e formativo del termine, infatti gli scritti di questi anni successivi al 1910 vengono espressamente definiti da Croce come discorsi pedagogici per la formazione di una nuova gioventù italiana, dopo il vitalismo anti giolittiano delle riviste fiorentine del *Leonardo*, *del Regno*, e più tardi anche in parte de *La Voce* e prima della società di massa, quella che di fatto, tra l'altro col suffragio universale maschile, esplose alla vigilia della Grande Guerra senza che Croce se ne accorga prima della Grande Guerra medesima, rimanendovi tuttavia sempre estraneo e sostituendola con la classe dirigente di Giovanni Amendola e del discorso di Muro Lucano (cfr. ad es. Croce 1955 [1923]: 313), su cui direi che ci si dovrebbe soffermare con maggiore attenzione perché il rapporto con un certo Amendola e con una certa borghesia intellettuale proprietaria meridionale nel dopoguerra e nei primi anni Venti è di fondamentale importanza, grazie anche alla

scoperta critica e chiarificatrice di Thomas Mann nel 1920 dall'altra parte dello schieramento bellico. Mann diventa interlocutore prediletto di Croce ed elimina per sempre il ghigno longobardico come pericolo tedesco, cioè quell'aspetto truce e selvatico che nella civiltà tedesca dell'epoca era potuto apparire anche a Croce come sgradevole e ripugnante rispetto alla serenità goethiana e al dramma esistenziale di Mann, così congeniale alla mentalità crociana. Quindi il discorso con la Germania che abbiamo amato può riprendere dopo la guerra e riprendere in una forma molto costruttiva.

3. L'egemonia "pedagogica" delle forze etiche

Il discorso di Muro Lucano, come abbiamo detto, quindi agli inizi degli anni Venti, liquida tutta la tradizione meridionalistica italiana da Pasquale Villari a Giustino Fortunato, a non parlare di Turiello estraneo da sempre, praticamente queste persone, questi studi, queste riflessioni sul Mezzogiorno non esistono affatto per Croce, non vengono minimamente presi in considerazione. Essi vengono sostituiti con l'egemonia delle forze etiche che tali non erano peraltro, e questo è da tener presente, né per Gaetano Mosca né per Vilfredo Pareto, cioè quegli uomini della classe dirigente che vengono spesso accompagnati a Croce nella ricerca di una classe che più che dirigente può definirsi dominante³. Ora l'aspetto etico in Pareto c'era a fine Ottocento in partenza ma senza quel significato profondamente borghese, profondamente egemonico che ha in Croce. Queste forze etiche egemonizzano gradualmente il pratico ed il vitale nella sua visione filosofica, pur essendo esse del tutto estranee a quel problema del costume degli italiani su cui aveva richiamato l'attenzione molti decenni prima, quasi un secolo prima, Giacomo Leopardi. Ora il costume degli italiani in quanto tale è qualche cosa che sfugge a questi sociologi, quali Mosca e Pareto, come sfugge a Croce. Egli ha presente soltanto come interlocutore polemico il pedagogismo di Giovanni Gentile che scopre lo Stato attraverso la Grande Guerra (cfr. Cingari 2019: 185-192) e si avvicina ai nazionali-

³ Su Croce e il concetto di "classe dirigente" cfr. Cingari (2019: 51-83).

sti deludendo Gobetti che, partito come appassionato gentiliano, poi si avvicina a Croce in riferimento più o meno polemico all'appassionamento gentiliano per Mazzini, quell'appassionamento che dovrebbe essere tenuto presente, sia pure in chiave subordinata, per uno dei più rappresentativi intellettuali del movimento fascista dell'epoca, Dino Grandi. Grandi da Bologna⁴ vede Hegel dal punto di vista statale e vede Mazzini dal punto di vista concorrente del popolo operante. È evidente che in questa panoramica del tutto assente sia la presenza democratica tardomazziniana di Bissolati che non è mai nominato negli studi crociani appartenendo egli a un momento che per lui è assolutamente estraneo. È da tener presente del resto che queste forze etiche di matrice gentiliana hanno malgrado tutto una forza che rimane a sé, che è forza vera e propria ancora nel 1924 dinanzi al listone fascista, dinanzi al cosiddetto discorso del manganello di Giovanni Gentile a Palermo, il consenso deriva dalla forza anche per Croce e con la forza il fascismo ha creato l'Italia e l'ha curata, l'ha curata perché in quell'epoca non poteva esserci altro che la forza come cura dell'Italia, così come Giolitti aveva curato l'Italia prima della Grande Guerra con la Libia. È significativo quest'aspetto di pedagogismo che Croce attribuisce al Gentile del 1924 attraverso il manganello, così come aveva attribuito al Giolitti nel 1911 con l'immagine del buon padre di famiglia che avendo visto la figliola, che è ormai in età da marito, la porta alle nozze. Proprio così Giolitti nel 1911 avrebbe interpretato la maturità della sua allieva cioè dell'Italia e l'avrebbe finalmente fatta entrare nell'ambito delle grandi potenze in quanto era diventata maggiorenne e quindi si poteva sposare donde un aspetto vagamente paternalistico proprio del Giolitti 1911 come del Gentile 1924.

È da tener presente, e questo è molto importante perché non è di solito sottolineato, che lo scritto di Croce del 1° maggio 1925 non è, come viene di solito ricordato, il manifesto degli intellettuali antifascisti ma è la protesta contro il manifesto degli intellettuali fascisti senza il quale esso non ci sarebbe

⁴ Bologna naturalmente non è una delle ultime roccaforti della cultura italiana dell'epoca.

stato, cioè si tratta per Croce di prendere vivacemente le distanze rispetto a una situazione che tende all'egemonia da parte di Gentile e da parte degli intellettuali fascisti da cui Croce si distacca una volta per sempre, ottenendo un gran numero di adesioni, adesioni che poi vengono in buona parte meno, essenzialmente a causa delle vicende successive, tenendo presente che Amendola prima o contemporaneamente all'invito a Croce per scrivere questo manifesto di protesta si era rivolto ad Arturo Labriola cioè a tutt'altra persona rispetto a Croce. L'importante insomma nella primavera 1924 tanto per Amendola quanto per Croce, non era tanto quello di affermare un pensiero autonomo quanto quello di protestare contro la pretesa di un certo numero di intellettuali di identificarsi col fascismo: c'era un gruppo, invece, che si distingueva alla maniera amendoliana cioè alla maniera alto borghese e culturalista fine a sé stessa. Ora è evidente che in una visione del genere certi atteggiamenti propri del secondo dopoguerra come quello di Bissolati e del riformismo socialista siano del tutto estranei a qualsiasi considerazione idealistica, non solo per Gentile come interventista ma anche per Croce, che ha avuto un determinato ruolo, una determinata funzione attraverso il conflitto mondiale. Bissolati non è mai nominato da Croce, proprio perché il suo assestamento al di sopra del conflitto è molto tardo e lontanissimo da quello che era stato invece il coinvolgimento di Gentile ed è fine a se stesso sostanzialmente, non ha uno svolgimento nei decenni successivi. È da tener presente in questa egemonia delle forze etiche su cui Croce continua ad insistere durante la guerra ma soprattutto dopo la guerra, e in questi discorsi di neo pedagogismo, potremmo dire, dei primi anni Venti, non si ritrovano né Gaetano Mosca né Vilfredo Pareto. Essi sono fatti per non intendersi con Croce, non si intendono in realtà mai, perché Croce si accorge di essi con molto ritardo e prescindendo dalla sociologia senza la quale è quasi impossibile poter intendere Pareto e concludendo nel 1932 con una religione della libertà che per Mosca e Pareto sarebbe stata qualcosa di completamente incomprensibile e ad essi del tutto estranea.

Ora la posizione di Croce nel primo dopoguerra deriva da questi precedenti prebellici, dalla ribellione dei discepoli con

Borgese e dal ritorno a Carducci in senso neo risorgimentale come un'egemonia demagogica su allievi che sono del tutto passivi, ed è falsamente pedagogica, in nome di una fede che esclude pregiudizialmente i programmi ed appartiene ad un'aristocrazia che in quanto tale è classe dirigente o piuttosto dominante. Forza e consenso, nel 1924, la necessità della forza per ottenere il consenso rende quindi non esclusivamente culturale questa egemonia ma politica, tornandosi di lì ad un'impostazione d'assieme che arieggia i custodi della repubblica platonica.

Da tener presente che in questo decennio una componente culturale e politica di grande importanza quale quella rappresentata da Francesco Saverio Nitti, proprio in questo periodo giolittiano prebellico e anche in seguito, è completamente ignorata da Croce. L'irrigidimento delle cose sacre e delle grandi parole, che caratterizza i discorsi pedagogici, fa sì che a Napoli la vicinanza a Croce sia vissuta soprattutto nel decennio 1910-1920 da Enrico Ruta e quindi da un personaggio che poi si sarebbe rivelato equivoco a un livello superiore ma certamente non distante dal *famulus* Giovanni Castellano. Croce durante la guerra mostra un'adesione di carattere affettiva, sociale, l'amicizia personale, la stima personale con Antonio Salandra, mentre con Sonnino, che lo ha fatto senatore, benché collaboratore fin dalla fondazione del sonniniiano *Giornale d'Italia*, non risulta che Croce abbia avuto i benché minimi rapporti. Tuttavia è molto interessante il contrasto che si sarebbe avuto nel '28, a proposito della *Storia d'Italia*, proprio con Antonio Salandra (cfr. *ivi*: 248), il quale non aveva mancato di ricordare il trentennale della morte di Silvio Spaventa, suo maestro, con un importante discorso a Chieti alla vigilia della marcia su Roma e nel 1928, in occasione della *Storia d'Italia*, avrebbe avuto un molto significativo contrasto culturale con Benedetto Croce sull'interpretazione della crisi di fine secolo che Salandra vedeva in chiave spaventiana come liberalismo autoritario a cui egli rimaneva fedele rispetto a un liberalismo che non è certamente democratico dal punto di vista né salandrino né tantomeno spaventiano, ma è quello di Giolitti a cui Croce resta nel suo effettivo svolgimento sostanzialmente estraneo quando non polemico. Egli resta colpito: le

sue confessioni sono ben note, come collega di governo nel 1920 di Giovanni Giolitti, dall'attenzione e dall'assiduità del pensiero di Giolitti rispetto alle esigenze popolari ma si parla di popolo e non di democrazia; la cosa è molto diversa: cioè è un aspetto piuttosto paternalistico quello che egli sottolinea in Giolitti che non un aspetto per quanto possibile ideologico e culturale. C'è un irreversibile irrigidimento sulle cose sacre e sulle grandi parole nel Croce del secondo decennio del secolo, e questo suo rapporto porta solo molto più tardi e del tutto inattesa, in occasione dei trattati lateranensi nel 1929, alla scoperta di Pietro Giannone, che non si era mai sentito nel discorso crociano e che è estraneo anche sostanzialmente a Spaventa e a Salandra che hanno una visione della laicità dello Stato molto diversa da quella giurisdizionale di Giannone. Questo inatteso atteggiamento giurisdizionalista, tipicamente settecentesco e ideologico, Croce lo mantiene ancora fino alla democrazia cristiana nel 1946, quando insorge contro l'attribuzione della pubblica istruzione a un ministro cattolico, fino alla *débaclé* degli ultimi anni che deve appoggiarsi necessariamente e inevitabilmente alla democrazia cristiana, e non alla migliore democrazia cristiana, in funzione anticomunista, ma questi saranno problemi dei decenni successivi.

4. *Il Risorgimento e la crisi della libertà*

Torniamo ai problemi della Grande Guerra e al culmine della parabola crociana che fa a meno, come abbiamo detto, rispetto alla classe dirigente, della sociologia di Mosca e di Pareto, e conclude nel 1932 nella *Storia d'Europa* con una religione della libertà che è assolutamente estranea sia a Mosca che a Pareto e così anche rispetto a Silvio Spaventa, De Sanctis e Carducci che per Croce esauriscono il Risorgimento. Non a caso la *Storia d'Italia* inizia con il 1870, cioè quando Carducci si investe di una certa funzione all'inizio contestativa ma poi in sostanza omogenea rispetto agli altri due numi del Pantheon crociano. Ben al di là di queste vicende e di questi atteggiamenti di carattere dominante e pedagogico si staglia l'onestà più o meno elitaria di Gaetano Mosca che vede soprattutto, secondo le sue tradizioni ancora largamente positi-

viste, una sorta di epurazione, di scelta, di *élite* da parte del ceto dominante rispetto alla situazione generale. La classe dirigente è identificata con l'interesse generale e viceversa. L'apporto delle masse popolari e per Mosca e per Croce è sempre superfluo e forse dannoso e per ciò esse preoccupano, preoccupano naturalmente Mosca dal punto di vista politico, preoccupano molto più avanti Croce dal punto di vista della classe dominante.

Ora in questo contesto, anche nella riflessione di Cingari, nel contesto d'assieme degli anni Venti, si pone il problema assai importante dell'avvicinamento a Croce di Omodeo e di De Ruggiero (*ivi*: 110-11, 155-168, 199-208 e 240). Sono due personaggi che sostanzialmente esauriscono la collaborazione alla "Critica" del grande filosofo napoletano con sfumature assai diverse tra di loro e assai diverse rispetto allo stesso Croce. È indubbio che Omodeo fosse fin dall'inizio e con tenacia in-crollabile fortemente mazziniano, e quindi di origine gentiliana, di origine moralistica e pedagogica. Mazzini viene invece, e solo fino ad un certo punto, rivalutato da Croce (*ivi*: 99-116) solo per sottrarlo all'ipoteca gentiliana malgrado la sua ammirazione per Schiller su cui Cingari si sofferma particolarmente ed opportunamente (*ivi*: 85-97). Il grande drammaturgo tedesco protagonista del romanticismo mazziniano sarebbe da vedere in parallelo con il ruolo e con la cultura e con le predilezioni letterarie e culturali di Ferdinando Lassalle, che è alle origini della socialdemocrazia tedesca e che sembra del tutto estraneo a Croce che non rivolge a lui la minima attenzione e tuttavia è dominatore della socialdemocrazia tedesca fino alla sua estinzione davanti alla tirannide hitleriana. Questa componente che non è marxista e che si rifà a un certo tipo di romanticismo tipicamente schilleriano della Germania ottocentesca è trascurato del tutto da Croce ed è importante che la trascuri e non la prenda in considerazione rispetto a Mazzini. Il semplice accostamento a Marx è criticamente assurdo, Mazzini e Saint Simon, suo maestro riconosciuto, sono del tutto estranei ad Antonio Labriola e quindi a Croce, ma non sono estranei ad Omodeo, grazie soltanto al quale Croce può parlare di religione della libertà. Questo criterio della religione è proprio di Omodeo, una sfumatura fondamentale scoperta o

quanto meno valorizzata da Croce solo grazie alla presenza di Omodeo, men che meno in questa prospettiva potendosi parlare di un accostamento a Cavour. Termini tipicamente mazziniani come l'ideale, la missione, il dovere, sono completamente estranei a Croce e Mazzini del resto non si può spogliare della sua forma mitologica che è propria di un certo romanticismo tipico di lui e tipico del mondo in cui egli operò. Non si può prescindere in Mazzini dalla Repubblica, la Repubblica è qualcosa a cui egli resta profondamente e irrevocabilmente legato, mentre Garibaldi, un uomo del popolo dal gran cuore, come lo definisce Croce, è ottimo, anzi provvidenziale, che egli venga inserito nel pantheon purché resti subordinato (cfr. *ivi*: 117-134); va sottratto soprattutto all'influenza gentiliana dopo la grande guerra e rivendicato nel 1944, al termine della guerra, rispetto al nazifascismo, quando manca un Cavour come protagonista della crisi postbellica e c'è la Resistenza, un fenomeno particolare che non è il garibaldismo, è qualcosa di molto di più, di molto diverso, di molto più complesso, di più moderno per cui una valutazione specifica di Croce non può strutturarsi.

Noi dobbiamo tener presente che questi personaggi esauriscono sostanzialmente la visione crociana del Risorgimento precedente al 1870, le classi dirigenti vanno identificate dopo il 1870, a parere almeno di Mosca, col proprio interesse generale e viceversa, in quanto l'apporto delle masse popolari è sempre superfluo e forse dannoso, ma purtroppo le masse popolari ci sono e per questo preoccupano, a meno che esse non siano religiose e patriottiche come con la Santa Fede, nel qual caso a fine Settecento, rispetto al giacobinismo, esse hanno una certa funzione positiva e significativa che non si ripete dopo il 1860 con il brigantaggio, malgrado le aperture sociali di comprensione di certe esigenze confuse e approssimative del brigantaggio meridionale svolte proprio dallo zio paterno di Benedetto Croce Francesco Saverio Sipari, a cui Croce non rivolge la benché minima attenzione. Il brigantaggio meridionale per lui è lurido ed è composto da malandrini e da masnadieri, vi si vede esclusivamente l'aspetto legittimista reazionario e borbonico prescindendo del tutto da quello che potrebbe essere il sottofondo sociale di un Mezzogiorno in quanto tale radi-

calmente estraneo a Croce, secondo il giudizio competente di Fortunato (cfr. *ivi*: 135-154).

5. *Liberismo, privatismo e liberalismo*

È da tener presente, per ritornare adesso indietro nel tempo cioè all'indomani della prima guerra mondiale, che l'insurrezione liberista e privatista del primo dopoguerra contro le bardature belliche imposte dal conflitto mondiale, trova la sua sede prestigiosa nelle edizioni Laterza controllate da Croce. Sia Maffeo Pantaleoni sia Luigi Einaudi che sono i vessilliferi di questa reazione nel 1920 pubblicano con Laterza. Essi erano stati con Benedetto Croce e con Pareto alla fine dell'800 ma reagendo a Crispi e a Lemmi, e cioè alla massoneria del monumento a Garibaldi, un individualismo che si accorge del socialismo in nome di un liberismo particolare, un liberismo privatista fortemente accentuato che diventa genericamente liberale, mentre nel 1930, quando Croce torna su questo problema col discorso di Oxford, le turbe nemiche, come egli le definisce, non ammettono e non comprendono la possibilità di compromessi perché davanti all'intellettualità liberista e liberale non si pongono se non come società di massa, qualcosa davanti alla quale il liberismo economico è insufficiente poiché privatista, donde il nocciolo della polemica con Luigi Einaudi⁵. Il liberismo è accettato, ma non il privatismo, nell'ambito di una religione della libertà che dall'individuo va a tutti gli individui, così come da Giolitti andò al popolo (da ricordare ancora una volta il ricordo autobiografico di Croce che come ministro con Giolitti nel 1920 notava che la preoccupazione del presidente era solo per il benessere popolare inteso ancora in una forma ottocentesca in cui non c'è il criterio marxista della massa ma non c'è nemmeno il criterio politico e ideologico della democrazia che rimane sempre per Croce l'obiettivo polemico principale). Quello che Pantaleoni aveva chiamato nel 1920 l'egoismo proprio della tradizione liberale può con Alberto De Stefani, che è un suo allievo e che tiene le finanze agli inizi del fascismo, diventare un liberismo, un libe-

⁵ Su questa polemica si ritorna *ivi*: 255-276.

rismo che attraverso il protagonismo di un uomo di Stato ritorna al popolo, a differenza del riformismo socialista che è di per sé, in partenza, collettivista, parte dalla massa e arriva alla massa. Questa distinzione tra liberismo e privatismo, da tener presente con attenzione, può ammettere la partecipazione di liberisti al dopoguerra crociano e laterziano ma non ammette poi la compresenza di queste forze alla religione della libertà negli anni '30. Croce si dichiara alla fine per un liberalismo sociale che non è il socialismo liberale, inesistente, perché in questo caso sarebbe democratico e collettivista. Il liberalismo può aprirsi alla socialità e quindi a un colloquio con le masse che ha sempre alcunché di paternalismo, di dirigente, di dominante, e quindi ecco che il ruolo dell'individuo è sempre prevalente anche nel Croce degli ultimi decenni. Se Pantaleoni ed Einaudi erano stati con Croce e con Laterza nell'immediato dopoguerra ed erano stati con lui venti e più anni prima nella reazione contro un tardo Risorgimento che aveva assistito al tradimento dei grandi ideali e dei grandi postulati risorgimentali, quando si accorgono dell'ascesa del socialismo il liberismo si trasforma per essi in un accentuato privatismo liberalnazionale che nel 1930 viene consacrato da Croce nel discorso di Oxford. Una visione liberalnazionale, contro le turbe nemiche di cui egli parla che sono simili a quelle barbariche che avevano assalito e abbattuto l'impero romano dinanzi alle quali egli evoca l'immagine di Boezio, di San Gregorio Magno e degli altri grandi personaggi dell'Alto Medioevo che non ammettono e non comprendono la società di massa.

Lo stesso Croce è fisicamente uno dei protagonisti della crisi postbellica⁶, si propone come protagonista nella prospettiva di una reggenza che dovrebbe sostituire la monarchia all'indomani della guerra, ed egli assieme ad altri, a cominciare da Enrico de Nicola, è uno dei protagonisti di questo passaggio. Egli sceglie Roberto Lucifero, cioè una mentalità profondamente protagonista come individuo alla guida del partito liberale. Collabora al "Mondo" in una visione particolarmente liberale sempre anziché democratica: l'Italia viene

⁶ Su questa fase dell'opera crociana cfr. *ivi*: 277-293.

chiamata tra i vincitori nel famoso discorso dell'Eliseo perché è lui che ha riscattato la dignità ed il prestigio dell'Italia, attraverso la sua personale dignità, la sua personale indipendenza, la sua personale funzione grazie alla quale è tutta l'Italia e il suo popolo che vengono riscattati, e non certamente attraverso metodi democratici; una redenzione che si deve a lui e agli intellettuali che come lui hanno resistito al fascismo, molto più che attraverso una Resistenza che egli non riesce a comprendere appieno perché del tutto autonoma rispetto a lui.

6. *Conclusion*

È così che noi possiamo concludere questa scorribanda con considerazioni che si rifanno a quella che è l'impostazione primitiva svolta con ricchezza di citazioni e con estrema conoscenza dell'argomento da parte di Salvatore Cingari, per il quale è evidente che ciò che Croce ha fatto per tutta la vita e cioè narrare se stesso attraverso il racconto storico, come spettatore che invigila se stesso, per usare le sue stesse parole, come testimone più che come interprete che diventa un testimone protagonista prestigioso soltanto nel 1943. La rivoluzione che egli auspica è una rivoluzione intimamente conservatrice ma soprattutto, ripeto, antidemocratica in quanto, al di là del comunismo degli ultimi anni, è la democrazia quella che pone in crisi la visione estremamente pedagogica e quindi intellettualistica di Croce che rimane tale durante il fascismo e anche nelle vicende post fasciste, in una posizione che esclude drasticamente l'anticristo che è in noi e cioè la tentazione dittatoriale e tirannica delle vicende dell'immediato dopoguerra, ma in nome di un individualismo fortemente paternalistico e fortemente morale. È da tener presente che anche nell'epoca in cui Croce aveva profondamente studiato il Socialismo e il Marxismo la sua attenzione si rivolge a questo grande fenomeno europeo di fine Ottocento esclusivamente attraverso Antonio Labriola e l'unione delle classi colte in funzione egemonica. Questa aristocrazia che egli cerca di fondare con i discorsi pedagogici dell'anteguerra e che si collegano con la classe dirigente soprattutto del Mezzogiorno grazie ad Amen-

dola, diventa un ceto medio borghese che si qualifica come tale solo davanti al fascismo e solo davanti al Mezzogiorno. I rapporti di Croce con Milano andrebbero attentamente tenuti presenti: questa estraneità costante del filosofo napoletano rispetto alla capitale del positivismo, della democrazia, del socialismo positivista e sostanzialmente anche del fascismo è molto interessante e la sua amicizia con Albertini è soltanto in funzione antifascista ma è strumentale: sono persone non fatte per intendersi. Tutto ciò che può essere stato utile e significativo della tradizione ottocentesca che attraversa Cattaneo e raggiunge il socialismo milanese dell'800-900 è completamente estranea non solo al pensiero filosofico ma anche a quello politico di Croce. La ricostruzione della storia d'Italia è una ricostruzione di un'adolescenza che viene portata a maturità dal savio padre di famiglia che è Giolitti, non certamente riconosciuto tale prima della Grande Guerra, che conduce a maturità l'Italia di Porta Pia, l'Italia cioè che nasce dopo la rottura definitiva e irreversibile con la Chiesa, con i Borboni, l'Italia già bella e fatta che però è immatura. Dopo le esperienze non soddisfacenti del trasformismo di Depretis e dell'autoritarismo di Crispi c'è questo popolarismo di Giolitti che, ripeto ancora una volta, non è democratico ma pedagogico: il buon padre di famiglia con l'Italia che si sta facendo le ossa, e che era stata condotta a una maturità rispetto a cui Croce aveva manifestato la necessità di una formazione adeguata attraverso i discorsi pedagogici da lui stesso definiti tali nel 1910-11-12, finché la novità imprevista e destabilizzante della Grande Guerra implicava tutta un diversa impostazione del problema e anche forme diverse in cui la concorrenza con Gentile diventava fondamentale come costruzione e come conquista delle anime dei combattenti e di coloro che avevano fatto la grande guerra, che l'avevano vissuta, e anche di quelle classi operaie di Gobetti, di Gramsci, della Torino operaia che rappresentava una realtà inconfutabile dell'immediato dopoguerra. Croce scopre per conto proprio una religione della libertà che in quanto tale poteva bene essere compresa in una certa forma dal romanticismo ottocentesco, una forma mazziniana (peraltro politicamente distantissima da quella di Croce). La religione della libertà resta sostanzialmente una visione fortemente vissuta da

lui e soprattutto da Adolfo Omodeo, imprescindibile da questa impostazione, ma che rimane fine a se stessa per mancanza sostanziale di interlocutori, al di là di una salvazione d'anima esasperatamente individualizzata, alla quale è lecito ritornare a fine Novecento come ricerca della sicurezza dopo la fine dei miti (cfr. *ivi*: 23).

Bibliografia

- CINGARI SALVATORE, 2019, *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*, Milano: Mimesis
CORDESCHI ANTONIO, 1994, *Croce e la bella Angelina*, Milano: Mursia.
CROCE BENEDETTO, 1955 [1923], *Il dovere della borghesia nelle province napoletane*, in *Cultura e vita morale*, Bari: Laterza.
CROCE ELENA, 1964, *Lo snobismo liberale*, Milano: Mondadori.
_____, 1965, *L'infanzia dorata. Ricordi familiari*, Milano: Adelphi.

Abstract

RIFLESSIONI SUL PENSIERO POLITICO DI BENEDETTO CROCE A MARGINE DI UN RECENTE LIBRO DI SALVATORE CINGARI

(REFLECTIONS ON THE POLITICAL THOUGHT OF BENEDETTO CROCE IN THE MARGIN OF A RECENT BOOK BY SALVATORE CINGARI)

Keywords: Benedetto Croce, Economic Liberalism, Political Liberalism, Fascism, Salvatore Cingari.

This article focuses on Benedetto Croce's political thought and its undemocratic characters. The Author analyses Salvatore Cingari's text about this topic (*Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*, 2019) and explores some aspect such as the relationship between economic and political liberalism, liberalism and fascism.

RAFFAELE COLAPIETRA
Università degli Studi di Salerno
colapietra.raffaele@gmail.com

EISSN 2037-0520

Cronache e notizie/ Chronicles and news

MARIA TERESA PACILÈ – EUGENIO ENEA

DANTE E LA POLITICA
DAL PASSATO AL PRESENTE
Convegno Internazionale, 6-7 maggio 2021

All'interno dell'articolato progetto "Roma Tre per Dante", nelle plurali iniziative culturali e scientifiche con cui nel 2021 l'Ateneo romano ha celebrato il settecentesimo anniversario del Sommo Poeta, il Convegno internazionale *Dante e la politica dal passato al presente* ha costituito un rigoroso e al tempo stesso appassionato momento di confronto scientifico e di ricerca interdisciplinare che ha coinvolto studiosi di sedi italiane ed estere. L'evento, tenutosi il 6 e 7 maggio 2021 e coordinato da Francesco Maiolo, Luca Marcozzi e Flavio Silvestrini, è stato organizzato con il patrocinio del Comitato Nazionale per le celebrazioni del settimo centenario dalla morte di Dante Alighieri.

Il convegno, aperto dai saluti del Rettore, Luca Pietromarchi, del Direttore del Dipartimento di Scienze Politiche, Daniele Fiorentino, del Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici, Manfredi Merluzzi, e del Presidente AISDP, Claudio Palazzolo, si è svolto in due giornate, dedicate rispettivamente a *Dante e la politica del suo tempo* e *Dante politico nel mondo contemporaneo*: la prima, destinata all'approfondimento delle categorie e del lessico politico dantesco, delle questioni centrali dei testi e dei contesti di riflessione politica del Poeta in dialogo con autori e filosofi coevi; la seconda, tesa a delineare i tratti fondamentali dell'*exemplum* civile dantesco e la vasta ed eterogenea interpretazione del suo pensiero a partire dal XIX secolo. Gli interventi hanno messo in luce fino a che punto Dante abbia contribuito a formare, per continuità e fratture, l'orizzonte di senso all'interno del quale ci muoviamo, ponendo questioni che, seppur diversamente delineate, trovano una loro radice problematica in quella che può forse essere definita l'inattuale modernità della riflessione dantesca.

MARIA TERESA PACILÉ

DANTE E LA POLITICA DEL SUO TEMPO

Se, come insegna Karl Kraus in un illuminante aforisma, «l'Origine è la meta», in un tempo di profonda crisi esistenziale, metamorfosi storica, politica e culturale come quello attuale, è necessario forse ritornare al nostro Oriente, per tentare di riscoprire in esso un nuovo orientamento, una nuova immaginazione politica che, oltre il disincanto contemporaneo, dia nuovo slancio all'azione presente e alla costruzione di un futuro che, dunque, riscopra in sé un cuore antico. Con questa consapevolezza, voci plurali e autorevoli hanno avviato i lavori del convegno, intrecciandosi per riscoprire nei versi e nella prosa dantesca una struttura categoriale, articolata in concetti, simboli, idee filosofiche e politiche che, nella loro densità ermeneutica, hanno ancora molto da dire alla contemporaneità.

Alla profonda riflessione di Giacomo Marramao e al suo intervento *Dante e l'autonomia del Politico: l'Eden Purgatorio* è stato affidato il compito di tratteggiare, attraverso il *locus* poetico-simbolico del paradiso terrestre, la centralità della categoria dell'*universitas* umana che, nella sua complessità filosofico-teologica, costituisce un originale contributo dantesco al dibattito coevo. Ripensare il rapporto unomolti, in dialogo critico con le riflessioni di Sigieri di Brabante e S. Tommaso, permette infatti al Poeta di delineare i caratteri di quell'intelletto possibile, eterno ed universale, la cui attualizzazione è sempre collettiva. La *potentia intellettiva*, declinata al plurale e fondamento teoretico della provvidenzialità della missione imperiale, consente dunque di pensare un nuovo soggetto storico-politico, un corpo collettivo sovrano che, aprendosi a tutti i popoli della terra, nelle parole di Marramao costituisce l'ideale regolativo lasciato in eredità alla riflessione contemporanea. A riprendere, in controcanto, la questione è *Per una lettura politica del Convivio* di Maria Luisa Ardizzone che, approfondendo ulteriormente il concetto di *universitas/genus humanum*, maturato nella *Monarchia*, intende trovarne nelle prime due canzoni del *Convivio* un iniziale luogo di problematizzazione e un fondamentale snodo teoretico. Nella prima, *Voi che intendendo lo terzo ciel movete*, si dà infatti avvio a una riflessione in cui le intelligenze angeliche, motrici in virtù del loro desiderio dell'essere divino e gerarchicamente pre-ordinate, costituiscono una *civitas* celeste, modello di quella terrena che, con compiti diversi, condivide una medesima tensione al divino. L'analogia, evocata e rimasta aperta nella prima canzone, è poi proseguita nella seconda, *Amor che ne la mente mi ragiona*, in cui Amore introduce l'idea di una

comunità umana coinvolta in esso, simile alle intelligenze angeliche che contemporaneamente contemplan la bellezza della donna. Il passo, nella sua centralità teoretica, costituisce l'antefatto del concetto di *humanitas* del *De Monarchia*: il tema, in sordina, è di grande importanza poiché allarga il discorso d'amore, cambiandone il tessuto di dibattito. Se infatti viene posto un parallelo tra la natura intellettuale divina della «donna gentile» e la mente che la contempla e, come insegnano Alberto Magno e Tommaso D'Aquino, solo un intelletto separato può contemplare un essere separato, la tesi conclusiva sembrerebbe affermare che la mente umana che contempla, *similmente* alle intelligenze angeliche, è anch'essa separata. Il territorio che Dante, dunque, inizia a mappare sin dal *Convivio* e in modo più approfondito nelle opere successive, lo porterà a individuare una *communitas* intesa come soggetto cognitivo plurale che prelude un legame naturale tra gli esseri umani mossi dal desiderio e dalla ricerca comune della felicità terrena.

Proprio quest'ultima è delineata nella sua densità filosofico-politica nell'originale contributo di Gabriele Carletti, *La beatitudine «huius vite»*, volto a mettere in luce l'autonomia e la conseguente dignità del potere politico che alla sua realizzazione è preposto. Sin dal *Convivio*, infatti, Dante intesse un elogio della Filosofia come strada maestra per realizzare la piena *Felicitate* data dalla contemplazione della Verità: operare secondo la giustizia («buona felicitate») e vivere secondo la ragione contemplativa («ottima felicitate») costituiscono infatti la perfezione della ragione cui ogni uomo anela, realizzabile, nell'esegesi dantesca, solo quando la *ratio* umana abbandona ogni *hybris* di conoscenza di ciò che le è precluso, riscoprendosi massimamente felice perché consapevole del proprio limite. La beatitudine terrena dunque, espressione di una ragione che si accoglie in quanto finita e creata, ha una complessità teoretica che le permette di mantenere una propria autonomia rispetto alla beatitudine suprema della vita eterna (raggiungibile solo attraverso il sapere rivelato e sotto la guida del Pontefice) e trovare massima realizzazione nella comunità politica universale. L'erede di Cesare, infatti, guidato dalla conoscenza filosofica, sarà l'unico a poter dominare con sapienza e decidere con giustizia, realizzando, contro ogni *libido dominandi*, la felicità collettiva e la concordia tra i diversi regni, un'*unitas* pacifica che è simbolo dell'*unitas* divina dalla quale essa deriva direttamente.

Riflettendo proprio sui caratteri e le funzioni fondamentali dell'*auctoritas* imperiale dantesca, Flavio Silvestrini in *Auctoritas/autoritate* ne delinea la complessa evoluzione storico-politica. Se infatti in una fase iniziale della riflessione (cfr. *Convivio*) Dante pensa una complementarità tra l'autorità filosofica (massima espressione della perfetta moralità) e l'autorità politica (massima espressione

dell'illimitata *maiestade*), è invece in un secondo momento (cfr. *De Monarchia*) che viene teorizzata l'identità e co-essenzialità tra le due, espressione del *velle* e del *posse* del monarca. Attraverso un sillogismo con andamento circolare, infatti, il Poeta, con la raffinatezza di una riflessione senza pari, costruisce la categoria teoretico-pratica dell'*auctoritas* imperiale come unica detentrica della volontà giusta e della maggiore forza per poterla realizzare, per trasformare la *multitudo* dei popoli in un ordine virtuoso. Essa, dunque, è in costante cooperazione con l'autorità spirituale (entrambe volute dalla Provvidenza divina in vista dei fini differenti che l'uomo è chiamato a realizzare) e, al contempo, superiore e indipendente rispetto alle autorità particolari (a cui dà una *communis regula*, conducendole alla pace o un *directivum* laddove le *leges municipales* sono deficitarie).

Proprio *La pace e l'ordine mondiale in Dante* costituiscono, in continuità con gli studi di Carletti e Silvestrini, i riferimenti teorici portanti dell'intervento di Rocco Pezzimenti. Indagare l'originalità dei concetti danteschi di *regnum* e di *imperium* permette infatti di riscoprire una polisemia che, seppur diversa da quella contemporanea, ne costituisce una riserva di senso insospettata. Il *Rex*, infatti, di contro al sovrano inteso nella tradizione moderna come «*potestas superiorem non recognoscens*», è colui che ha l'autorità di *regere fines*, letteralmente tracciare i confini dello spazio sacro e profano, dunque dettare le linee etico-politiche da seguire, incarnare e custodire ciò che è *rectus*, il benessere della collettività. *L'imperium*, di conseguenza, si costituisce come spazio giuridico di coordinamento delle diverse autonomie locali e nazionali che, libere nei costumi e nelle leggi, trovano nell'autorità dell'unico monarca la possibilità di esser *differenti*, ma *ugualmente* in pace. La *unitas* imperiale delineata nel pensiero di Dante, vera e propria *unitas multiplex*, è icona simbolica di un universalismo politico che, contro ogni omologazione, si presenta variamente articolato e giunge a costituire la possibilità più alta di realizzazione della vita terrena. D'altra parte, nell'ottica dantesca, l'impero può assolvere alla missione universale solo se è in grado di mettere in condizione di parità le realtà plurali che lo compongono, senza negarne le differenze, costituendo dunque un modello giuridico profondamente attuale per la realizzazione di un quadro europeo e internazionale finalizzato al benessere umano.

In una polifonia di voci, volte a modulare con semantiche differenti il complesso svolgimento di uno stesso tema, centrale e portante nella riflessione dantesca, si iscrive l'intervento *Felicità e decadenza* di Paolo Falzone dedicato alla relazione oppositiva tra i due concetti nel pensiero etico-politico del Poeta. Se infatti del primo, come messo in luce dai relatori precedenti, si ha una lunga e coerente riflessione, il secondo appare più problematico poiché solo le comunità partico-

lari (città, regni, famiglie) sono destinate al logoramento e alla decadenza, mentre l'Impero è iscritto in una dimensione atemporale, sottratto ai moti della contingenza e destinato alla grande Storia della salvezza. Legittimare l'eternità imperiale, di contro ad ogni altra istituzione umana contingente, significa allora per Dante riformulare innovativamente l'antica teoria delle quattro monarchie universali di S. Girolamo per farla aderire al dettato virgiliano dell'eternità di un impero *sine fine*. Nella riflessione dantesca, dunque, la tradizionale successione storico-escatologica dei regni diventa una competizione in cui atleti diversi si contendono in tempi diversi (ma contemporanei allo sguardo di Dio) l'impero universale. L'interpretazione dantesca della *translatio imperii* appare profondamente interessante non solo da un punto di vista teorico, ma anche su un piano eminentemente politico: la vittoria romana dimostra, infatti, che le quattro monarchie precedenti, estromesse dalla linea sacra della redenzione, sono tentativi falliti di realizzazione di un impero che solo Roma, con l'appoggio divino, riuscirà finalmente ad incarnare. Di contro ad una successione violenta degli imperi che ne attesterebbe il carattere transeunte, dunque decadente (come il benedettino Engelberto di Admont matura in una coeva filosofia della storia) Dante rivendica con forza l'universalità dell'unico Impero legittimo con sede a Roma.

A tal proposito, secondo Francesco Maiolo, è la categoria foucaultiana del *perfezionismo politico* a gettare nuova luce sulla questione: di contro all'ambiguità dell'averroismo politico, il *perfezionismo*, infatti, permette di interpretare l'Impero tratteggiato da Dante come unica forma di governo che, dal punto di vista della *demonstratio*, delle prove storiche e scritturistiche, ha ragione di esistere in quanto, su un piano di governamentalità assoluta, è il «modo ragionato di governare al meglio». Ciò permette uno sguardo inedito su *Dante nella lettura di Marsilio e Machiavelli*, dunque, in realtà, su un doppio dialogo mancato, sul silenzio significativo di Marsilio e sul rapporto complesso che Machiavelli instaura con l'opera dantesca. Uniti dall'iniziale entusiasmo per i governi popolari e dalla successiva delusione che li porta a riversare le proprie speranze su un'autorità politica forte, le tre riflessioni filosofico-politiche, come emerge dal contributo, si intrecciano, mantenendo tuttavia una forte distinzione. Pur consapevole della caducità delle opere terrene, la forte fede dantesca in un riscatto imperiale del politico sembra, invece, eclissata in Marsilio e Machiavelli che costruiscono dunque le loro teorie politiche a partire da un pessimismo antropologico estraneo all'orizzonte teologico-filosofico dantesco.

In dialogo e contrapposizione feconda con i lavori precedenti, alcune relazioni hanno tentato di decostruire ogni visione eccessivamente sistematica dell'opera dantesca e, attraverso una lettura tra-

sversale dei testi, metterne in luce inesplorati sentieri ermeneutici. Il confronto critico che il Poeta ha intessuto con il contesto normativo-dottrinale del tempo permette infatti di evidenziare in modo approfondito l'originalità che la lingua e la riflessione di Dante assumono nella problematizzazione delle questioni politiche. È l'intervento *Dante tra politica e diritto* di Diego Quaglioni a far emergere un'innovativa "lingua dantesca del diritto" che, attraverso l'uso avveduto delle fonti coeve, concorre ad approfondire l'orizzonte giuridico medievale. L'analisi si è concentrata su un passaggio cruciale per comprendere il rapporto tra Stato universale e consociazioni incorporate, in cui è espressamente dichiarato che il monarca non deve nullificare la pluralità dei regni, delle città e dei poteri locali, ma ci sono *proprietates* che esigono leggi differenti: «*Habent nanque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet*» (*Monarchia*, I, xvi, 5). Il giurista ha ritenuto opportuno restaurare la lezione «*inter se*», utilizzata da Kelsen, difesa da Nardi ma considerata invece erronea da Ricci e Shaw (che hanno preferito correggerla in «*intra se*»): la questione della corretta traduzione, infatti, non è meramente testuale, in quanto la scelta del traduttore orienta una particolare esegesi del testo; ben diverso è interpretare le *proprietates* come caratteri intrinseci, identitari di ogni comunità (*intra se*) o, in modo differente, a partire dal concetto relazionale di *iura propria* che non potrebbero esistere per ciascun *populus* se non in rapporto agli altri, agli *iura communia*. Per questo l'esegesi kelseniana (in *La teoria dello Stato in Dante*, 1905) e con essa quella di Quaglioni, muovendosi a partire dalla preferenza non solo linguistica, ma filosofico-giuridica dell'*inter se*, permettono di riscoprire nel pensiero dantesco una sia pure incompiuta teoria organica dello Stato come ordinamento giuridico e della sovranità come *differentia specifica*, concetti innovativi espressi attraverso un linguaggio poetico-politico originale che, nella *Monarchia*, trova un fecondo luogo di esposizione.

Ad indagarne invece i brillanti e differenti esiti nella *Commedia* è *La politica nella Commedia* di Luca Marcozzi che fa emergere il complesso rapporto tra la riflessione politica elaborata nella *Commedia* e le scelte linguistiche attraverso cui essa viene espressa e destinata al grande pubblico, scelte influenzate dalla struttura simbolico-ideale del poema e dal percorso ascensivo che Dante vuole evocare attraverso la scrittura. Quest'ultima, dunque, nell'affrontare le questioni politiche attraverso le Cantiche, acquista solennità e acutezza, concretizzandosi in versi di alta intensità, una novità straordinaria sia rispetto alle altre opere dantesche, sia rispetto ai predecessori romanzi e ai classici. La *Commedia*, pur soggetta a cambiamenti di tono e prospettiva dettati dalla contingenza, costituisce infatti la *summa* del pensiero dantesco, all'interno della quale le questioni politiche, decli-

nate nel registro dell'invettiva o dell'elegia, assumono una coloritura stilistica e retorica specifica a seconda dei differenti contesti di espressione artistica. I passaggi di *Paradiso* XXV (in cui, a conclusione della complessa relazione con Firenze, dopo i toni ostili e accusatori di *Inferno* VI, il Poeta si apre ai toni più stemperati della poesia sentimentale) e di *Purgatorio* XVI (dedicati alla Donazione di Costantino) costituiscono i due riferimenti testuali centrali dell'analisi: essi dimostrano come il testo poetico non possa mai esser ridotto a una corrispondenza biunivoca con il pensiero politico dell'Alighieri o con le contingenze storiche che lo hanno determinato, perché la sua espressione nel poema è influenzata da una pluralità di fattori strutturali che ne gravitano l'espressione, indirizzandola verso traguardi espressivi più dinamici rispetto alle altre opere.

Dedicata ancora ad un approfondimento delle questioni centrali della *Commedia*, la riflessione *Roma nella Commedia*, di Chiara Sbordoni, assume il compito di chiarificare, all'interno di una mappatura cosmico-geografica del poema, la centralità non solo simbolico-ideale, ma anche geografico-topografica della città di Roma. La dimensione del viaggio verso l'*Urbe*, infatti, costituisce, nelle parole della studiosa, una struttura portante dell'opera, costruita idealmente come pellegrinaggio del Dante personaggio verso Roma (meta teologica, filosofica e politica) in dialogo intertestuale con numerosi viaggi romani rievocati nella *Commedia*. Rileggere le Cantiche attraverso questo sguardo inedito permette di distinguere dunque due grandi orizzonti di senso, tra loro interrelati e contrapposti: la Roma classica, imperiale, provvidenziale, celeste (come massimamente rappresentata nell'Empireo) e la Roma papale, scritturale, apocalittica, infernale (come iconicamente emerge dalle Malebolge), nodi fondamentali per una approfondita comprensione del testo. Se ad un livello biografico, il viaggio d'ambasceria di Dante a Roma per la richiesta di maggiore indipendenza di Firenze dall'ingerenza di Bonifacio VIII, ha costituito l'inizio dell'esilio, la risposta simbolica del poema permette di pensare un riscatto politico, trasceso da una norma metastorica che, nel ritorno a Roma, evoca il rientro nella vera patria spirituale e il compimento di un percorso di salvezza (individuale e universale). Nel lessico geo-topografico del poema, infatti, la prima città nominata è proprio Roma, patria di Virgilio (*Inferno*, I, 70-75): in essa è possibile intravedere la Roma futura di Enea, ancora da fondare, meta delle speranze dell'eroe fuggitivo e la Roma della *plenitudo tempororum* augustea, provvidenzialmente predestinata ad esser patria dell'Impero universale. *L'exul immeritus* fiorentino, erede dell'esule troiano e ugualmente speranzoso di trovare in Roma una città salvifica, ha così collegato se stesso, sia come autore che come personag-

gio, a una tradizione che ha nell'*Urbe* il fulcro cosmico, geografico, culturale, spirituale e politico.

In modo complementare, l'intervento di Mario Ascheri, *Siena nella Commedia: un contesto difficile* ha invece messo in luce il complesso e delicato rapporto tra Siena e il fiorentino Dante che, nelle molteplici citazioni della città, non riesce a trattenere un sentimento di ostilità, esprimendo così un giudizio sostanzialmente negativo. La deplorazione moralistica dantesca conduce, dunque, a tralasciare personaggi autorevoli (quali Andrea Gallerani, fondatore della congregazione dei frati della misericordia; Duccio di Buoninsegna, primo maestro della scuola senese; il domenicano Ambrogio Sansevoni, teologo coltissimo di origine ghibellina), eventi cruciali (quali la rivolta degli spirituali francescano nel 1312-1314); istituzioni storicamente rilevanti (quali Santa Maria della Scala, l'impresa agraria più importante della Toscana dell'epoca, oltre che centro assistenziale per eccellenza). La posizione profondamente critica del Poeta, nelle sue parole spesso di disdegno ma soprattutto nei suoi silenzi, riflette l'intenso e non lineare rapporto tra Siena e Firenze dopo la battaglia di Montaperti, alleate di necessità per volere angioino: la riflessione dantesca, dunque, secondo lo studioso, risente ancora una volta di motivi biografici oltre che ideali e, nel suo astio ben espresso e, forse, nel rammarico taciuto, testimonia della capacità di Siena di trovare compromessi duraturi con i notabili della città, di costruire un sistema politico stabile, di dimostrare che la politica popolare può avere sbocchi meno drammatici rispetto a quelli dell'amata/odiata Firenze.

A Franco Maria Di Sciuolo, infine, e al suo intervento *La mendicizia come problema politico nell'età di Dante*, la possibilità di approfondire i processi e dispositivi di marginalizzazione della figura del mendicante nel Medioevo: di contro alla povertà, genericamente indicante in quell'epoca una condizione di passività sociale, più che una vera e propria categoria economica, è invece la mendicizia, come emerge dal contributo, a rientrare nel problema del "buon governo" delle città, da un lato, e a destare sentimenti arcaici di ostilità, dall'altro, costituendo così un problema politico. A differenza del povero impotente e rassegnato, che assume un ruolo rilevante nella società tradizionale (esempio virtuoso di sopportazione, oggetto di donazioni caritatevoli e pratiche assistenziali), è infatti il forestiero, abile a lavoro ma privo di dimora e occupazione stabile, ad esser espressione di disordine morale e, di conseguenza, motivo di possibile degenerazione sociale, come espresso sin dalla *Regula Magistri* e dalla *Regula Benedicti*, che manifestano una svalutazione morale dell'*instabilitas* derivante dalla mobilità territoriale. È solo con la diffusione e il riconoscimento degli ordini mendicanti (XII-XIII secolo) che la povertà assume valore non come condizione economica ma come disposizione dello spirito e la

mendicità, pur articolata diversamente nei diversi contesti, viene riabilitata, cominciando ad esercitare fascino spirituale sui credenti. La cultura medievale, dunque, conosce solidarietà e spirito d'accoglienza nei confronti dello sventurato, ma anche rigetto, quando alla povertà si aggiunge l'inclinazione alla *mobilitas*, che, irriducibile alla sintassi sociale condivisa, suscita sospetto e diffidenza. Ciò è evidente tanto nei sonetti del *Fiore* quanto nel *Paradiso*, là dove all'esaltazione della vita contemplativa e della *stabilitas* (con San Benedetto e San Pier Damiani, nel Cielo di Saturno), fa contraltare il dittico di San Francesco e San Domenico. Nel panegirico scambievole dei fondatori dei due ordini, da parte di San Bonaventura e san Tommaso, nel Cielo del Sole, Dante non manca di deprecare la decadenza dei francescani e la corruzione dell'ordine domenicano, a ulteriore conferma che i *vagantes* costituiscono figure ambigue che orientano sentimenti di fascino, ma soprattutto di avversione, in quanto mettono in discussione l'ordine statico della vita sociale e delle istituzioni medievali.

La prima giornata del convegno si conclude, infine, con un'ampia discussione sulle problematiche affrontate, sintesi del lavoro condiviso e preludio delle ulteriori riflessioni che, nell'incontro successivo, proseguiranno l'analitica dantesca aprendola a nuovi suggestivi traguardi teoretici.

MARIA TERESA PACILÈ
Università degli Studi di Messina
Dipartimento di Scienze politiche e giuridiche
mariateresa.pacile@unime.it

EISSN 2037-0520

EUGENIO ENEA

DANTE POLITICO NEL MONDO CONTEMPORANEO

In occasione della seconda giornata del multidisciplinare convegno su *Dante e la politica: dal passato al presente*, gli interventi dei relatori si sono concentrati sulle riletture del Dante politico in epoca contemporanea. Parlare del pensiero politico di Dante e su Dante negli ultimi due secoli significa ripercorrere la storia del nostro paese (e più in generale dell'Europa) nell'epoca dei nazionalismi, delle patrie ideali e di quelle mancate, fino ai tragici risvolti della prima metà del Novecento. Dante, autore medievale, la cui corposa opera letteraria è arrivata sino a noi sotto diverse forme e interpretazioni, è stato indagato attraverso gli occhi di intellettuali che nella letteratura videro uno strumento d'intervento politico e di educazione nazionale. Dante, il cui importante ruolo di forgiatore della lingua italiana era ed è innegabile, divenne anche l'autore nella cui opera era possibile riscontrare – in base alla propria sensibilità politica e filosofica – un destino manifesto italiano, la patria agognata, la nazione tragica e incompiuta nella sua continuità storica, ma tendente ad una inevitabile unificazione. In un periodo in cui la ricerca di una costruzione identitaria si fondeva spesso in un'invenzione della tradizione dai caratteri più o meno marcati per le varie nazionalità che componevano il mosaico europeo, in Italia, a partire dal Risorgimento, il recupero delle riflessioni politiche dell'Alighieri si mescolò ad una interpretazione spesso ideologica, contraddittoria e poco storicizzata. Il Dante esule politico, il Dante antipapale, il Dante filoimperiale, il Dante cattolico, il Dante precursore della riforma e della separazione tra Stato e Chiesa erano solo alcune delle immagini su cui rifletterono pensatori italiani (e non solo) a cavallo tra Ottocento e Novecento attraverso inattuali attualizzazioni.

Fabio Di Giannatale, nella sua relazione su *Dante e il cattolicesimo politico in epoca risorgimentale*, fa un quadro abbastanza completo sull'uso politico di Dante tra gli intellettuali cattolici e relative esegesi in chiave contemporanea, in cui non raramente si operavano censure utili a ritagliare il pensiero di Dante in linea con la propria sensibilità politica. Pellico, Balbo, Tommaseo e Gioberti immaginarono un Dante dalle caratteristiche simili: Dante riflessivo, critico verso il proprio passato ghibellino (posizione a cui aveva aderito senza troppa convinzione), addirittura affiorava un Dante guelfo moderato (Balbo). Dante non poteva non essere criticato dai cattolici risorgimentali per il suo sostegno ad Arrigo VII, ma anche questa scelta si cercava di

mitigarla il più possibile. Per Tommaseo il sostegno all'imperatore era dovuto alla situazione drammatica in cui versava l'Italia e non per convinta adesione agli ideali ghibellini, mentre Gioberti - inizialmente sostenitore di un'Italia federale presieduta dal Papa - fu infine costretto ad ammettere che Dante fu provvidenziale e oculato nelle sue scelte, frutto di una profonda conoscenza della realtà politica italiana. Tutto considerato - quel che emerge dalla relazione - è un Dante spesso alter-ego di pensatori il cui intento è di racchiudere il pensiero di Dante nell'ortodossia cattolica.

L'unificazione raggiunta nel 1861 e le successive annessioni del Veneto e di Roma del 1866 e 1870 erano solo un primo - seppur sostanziale - passo verso l'agognata unificazione nazionale. L'Istria, la Dalmazia, il Friuli e il Trentino rimanevano fuori dal territorio amministrato dal nuovo stato. Dalla questione dei confini della nazione italiana non rimase esclusa nemmeno l'opera dantesca. Effettivamente Dante definiva geograficamente l'Italia sia nella *Commedia Sì com'a Pola presso del Carnaro, ch'Italia chiude e i suoi termini bagna* (*Inferno*, Canto IX, 113-114) che nel *De Vulgari Eloquentia*, dove attraverso il criterio linguistico veniva esclusa Trento, Alessandria e ironia del destino Torino. I confini sono cosa mutevole nel corso della storia, né dobbiamo immaginarci che Dante pensasse all'Italia secondo i moderni di uno stato sovrano, eppure nell'Ottocento il territorio della nazione è ritenuto sacro, teatro della storia comune, colante di una comunità al pari della lingua.

Nonostante Trento sia parzialmente esclusa dalle città che parlano il volgare, nel periodo del governo austroungarico la comunità italiana vide in Dante il genio tutelare della civiltà e della lingua italiana nel Trentino e per queste ragioni venne eretto in suo onore il monumento che è oggetto della relazione *Il monumento a Dante nella Trento irredenta (1896)* di Anna Pegoretti. Il complesso scultoreo, realizzato dal fiorentino Cesare Zocchi, fu finanziato da sottoscrizione popolare e voluto dalla borghesia locale. Anche in questo caso il poeta fu senz'altro funzionale al discorso nazionalista, la statua doveva avere una funzione propulsiva e di coesione della comunità italiana in Trentino minacciata dai movimenti pangermanisti. Gli stessi liberali trentini al parlamento di Vienna spingevano per una maggiore autonomia della nazionalità italiana all'interno della compagine imperiale, forti della legittimità conferita dalla costituzione austriaca alle nazionalità. Per questa ragioni la relatrice - nel contesto del gruppo scultoreo - si sofferma particolarmente sulla figura di Minosse che nel contesto scultoreo rappresentava la giustizia da garantire alle minoranze. Non è un caso che il monumento a Dante fu eretto in risposta ad un'altra statua, quella dedicata solo pochi anni prima al poeta medievale Walther von der Vogelweide, simbolo della cultura e lingua

tedesca. In questo contesto conflittuale il monumento a Dante richiamava alla fratellanza dei trentini, invocando alla coesione all'interno della compagine imperiale determinata dal comune idioma, in vista di una futura unione con la madrepatria. Dante – come lo rappresentò Carducci nella sua Ode al monumento di Trento – rientrava nell'attesa messianica di un processo unitario. Nella pubblicistica di guerra e subito dopo si sfrutterà questa idea di attesa e di spinta dei confini naturali alle Alpi, limite linguistico italiano a cui già Dante fa riferimento. Nel contesto trentino, nota la relatrice, Dante rappresentava non solo un simbolo culturale ma l'attesa e l'impegno di completare l'unificazione.

È sullo sfondo del Trentino irredento e intriso di culto dantesco che si mosse un giovane Alcide De Gasperi. Nella relazione di Matteo Largaioli: «*Per dirla con Dante*». *Tracce dantesche negli scritti di Alcide De Gasperi* la figura del futuro statista viene analizzata attraverso le citazioni dantesche di cui De Gasperi fa uso. Da queste emerge che l'italianità - che si associa a Dante - è spesso accostata da De Gasperi alla cattolicità, le citazioni erano utili a far rientrare l'opera dantesca nell'esegesi cattolica: per De Gasperi Dante è italiano e proprio perché italiano è cattolico.

In più occasioni il futuro Presidente del Consiglio presentò il poeta fiorentino quale *gigante nella Fede e nella Chiesa romana*, apostolo di un'Italia cattolica che – finalmente unita – avrebbe avuto la missione d'irradiare fuori dai suoi confini nazionali una forza spiritualizzatrice che trovava fondamento nella dottrina di Cristo di cui è depositaria la Chiesa di Roma. È attraverso Dante che De Gasperi ragionò sulla natura dell'impero universale che in epoca contemporanea, libero dai ragionamenti del passato, offriva un esempio di convivenza di istituzioni locali, nazionali e internazionali all'interno di una moderna confederazione europea o della comunità globale.

Le riflessioni sull'ordinamento politico della comunità e i rapporti tra temporale e spirituale che traspaiono nel *De Monarchia* sono state nel corso del Novecento al centro di numerose riflessioni, in particolare quelle di Hans Kelsen, Étien Gilson e Augusto del Noce, al centro della relazione *Dante politico nel Novecento. Dalla teologia politica all'umanesimo politico* di Elvio Alicona e della relazione del Paolo Armellini su *Dante e Del Noce*. La complessità del problema sul dualismo dei poteri che emerge dall'opera politica dantesca accomuna le riflessioni degli autori in oggetto. Se Dante aveva previsto il dualismo di poteri sullo sfondo di una sovraordinazione divina, sia Kelsen che Gilson giungono infatti alla conclusione che il dualismo dantesco è impossibile, ma approderanno a soluzioni antitetiche. Kelsen riteneva che il dualismo andava risolto attraverso l'assorbimento della Chiesa nello Stato; Gilson riteneva piuttosto che Dante, separando il

potere spirituale e il potere temporale, aveva spaccato una cristianità la cui unità poteva essere ripristinata solo riconoscendo la sottomissione del temporale allo spirituale che Gilson pose a fondamento di una possibile unificazione europea nel secondo dopoguerra. Non per tutti il dualismo del *De Monarchia* costituiva un problema, dal momento che sembrava valorizzare il modello agostiniano delle due *civitates*. La difesa del dualismo dantesco – particolarmente evidente in Del Noce – passava per una interpretazione neoagostiniana secondo cui la separazione dei due poteri avrebbe impedito una loro assolutizzazione, rimandando a una realtà ultima che li precede e li fonda con il preciso compito – ognuna per la parte che le è propria – di redimere dal peccato.

Il tema della patria divisa o invasa dallo straniero non fu solo un tema ricorrente nell'Italia risorgimentale. Il Dante esule fu simbolo spesso ricorrente in un'altra nazione profondamente cattolica: la Polonia. Daniele Stasi nella sua relazione *Dante politico in Polonia: a partire da un saggio di Wladyslaw Jablonowski* ha chiarito come la peculiare storia polacca ricordava agli esuli polacchi ottocenteschi il destino di Dante, specchio della nazione e dei suoi patrioti: una nazione costretta ad essere divisa e sottomessa. Dante diviene il poeta d'amore e l'idealista politico, profeta di una rinascita attraverso la ricerca della propria identità. Il pensiero politico dantesco rimaneva comunque sullo sfondo, rimaneva invece centrale la sua prospettiva esistenziale. Wladyslaw Jablonowski, rappresentante polacco sotto la dominazione russa e successivamente politico nella Polonia indipendente, fu ammiratore del fascismo italiano e della dottrina corporativistica che conobbe mentre era corrispondente a Roma. Nel 1921 pubblicò un saggio dal titolo *Dalla patria di Dante*, dove il polacco tratteggiava Dante come figura intellettualmente completa e per questo fondatore della nazione italiana. Tuttavia Jablonowski criticava ogni tentativo di travisare il messaggio dantesco, questo andava comunque contestualizzato in quanto figlio del suo tempo. Dante andava interpretato nella sua resistenza alla decadenza dei costumi, tanto da concentrare in sé tutto ciò che di meglio la civiltà latina e cattolica poteva produrre. Il degrado denunciato da Dante per Jablonowski si opponeva al particolarismo anticipando le lotte civili moderne, dove il degrado maggiore è causato dalla cosa pubblica relegata a pochi pericolosi individui. La figura di Dante che emerge dagli scritti di Jablonowski pertanto appare strettamente collegata ai fini politici del suo interprete, in particolare intorno al concetto di nazione quale proiezione dell'amore di patria dal quale scaturisce l'azione per il bene comune.

Una critica verso l'uso strumentale dell'opera di Dante che abbiamo intravisto nella relazione precedente era condivisa anche da

Lev Trotsky, come emerge dall'esposizione su *Dante and communists of the 9th circle of hell: Malevich, Mandelstam and Trotsky*. Nella relazione - dove i tre intellettuali sono accumulati dal comune destino di essere finiti nel cerchio dei traditori del socialismo e per questo vittime dello stalinismo - emerge in particolare l'opinione di Trotsky secondo cui l'arte andasse studiata in quanto tale. Egli rifiutava la teoria che aveva affibbiato alla Divina Commedia un intento più "storico" che artistico-narrativo. Di fatto, la Commedia poteva semplicemente rappresentare un quadro chiaro di quelle che furono gli usi e costumi del periodo storico in cui era stata composta. Pertanto, con lo scopo di nobilitare e sublimare il capolavoro del sommo poeta italiano, Trotsky ne legittimava l'artisticità e l'ammirevole rigore del suo autore, fornendo una visione più veritiera e meno forzata della Divina Commedia, nel probabile tentativo di riscattare il candido intento di scuotere i sentimenti del lettore.

Anche Antonio Gramsci, pur essendo egli stesso molto legato a Dante, fu abbastanza critico verso le letture anacronistiche dell'opera dantesca come viene messo in risalto da Raul Mordenti in *Dante modello dell'intellettuale-politico di Gramsci*. Per l'intellettuale sardo Dante era l'intellettuale completo, quasi esempio del dirigente di partito che Gramsci aveva in mente. Due caratteristiche colpiscono del modello d'intellettuale dantesco secondo il relatore: l'assenza di limiti e di distinzioni negli ambiti della cultura e quindi l'esigenza di una trasversalità culturale e un rapporto diretto e vitale del poeta e della sua poesia con il popolo nazione. La figura di Dante in questo senso contrasta visibilmente nella storia della critica letteraria con quella di Petrarca. Nei due modelli giocano fattori divisivi di natura politica ideologica tutt'ora vigenti. In Dante e Petrarca è infatti presente il conflitto tra l'idea di una poesia spuria e impegnata storicamente e poeticamente e dall'altra una poesia pura, dedita a se stessi.

Ed è Laura Mitarotondo nella relazione: *Al cospetto di Dante: la politicità di Petrarca nel Novecento* che analizza il continuo confronto che nel corso del tempo studiosi e pensatori hanno fatto su i due "padri nobili" della nostra letteratura: Dante e Petrarca. Due autori diversissimi, pur essendo cronologicamente quasi contemporanei. Ciò che separava i due autori non era solo la sensibilità umanistica ma la stessa funzione dell'intellettuale in rapporto ai mutamenti storico-politici e alla specializzazione del sapere. La storia del confronto tra i due ha origini lontanissime ma l'accostamento diventò impietoso tra Settecento e Ottocento. Nel 1821 Foscolo misurava la distanza tra i due sull'approccio morale e civile e su questa linea De Sanctis fece il più impietoso confronto, rinvenendo nell'aretino una distanza enorme rispetto a Dante dovuta all'allontanamento dalla realtà civile. Petrarca fu tuttavia sempre considerato e inserito tra i grandi poeti

della tradizione letteraria nazionale e esso stesso fu usato infine per scopi politici. Negli anni Trenta, ad esempio, emersero relazioni sbilanciate a favore di Petrarca rispetto al poeta fiorentino. Nell'aretino si riconobbe il senso della romanità, della patria e dell'italianità che emergevano ad esempio nell'opera petrarchesca *L'Africa*. Ma fu Giovanni Gentile a riconoscere nel poeta un araldo della rivoluzione italiana per un uomo nuovo. Per Gentile, Petrarca si staccava nettamente dall'opera di Dante e nella sua poetica era possibile riconoscere una nuova scienza dell'uomo che, scevra da ogni teologia, sanciva l'inizio di una nuova epoca e la fine del Medioevo. L'opera di Petrarca pertanto era il punto di partenza necessario perché l'uomo potesse giungere infine ad una nuova concezione di se stesso e tendere verso il fine della storia, fulcro della filosofia gentiliana.

Ed è proprio la filosofia di Giovanni Gentile e il suo rapporto con l'opera dantesca ad essere oggetto della relazione *Dante politico in Gentile* di Donatella Stocchi-Perucchio. La lettura gentiliana di Dante è possibile inscrivere al centro della sua piena adesione al Fascismo, ancor prima che nella filosofia da lui stesso elaborata. Fin da prima dell'avvento del Fascismo, Gentile riconosceva nel Dante politico una personalità storica che aveva profetizzato una realtà futura da realizzare e che attendeva solo il realizzatore (il famoso Veltro). La profezia del nuovo ordine si sarebbe pertanto avverata con il regime fascista che avrebbe dovuto edificare lo stato ideale. Per il filosofo la dottrina alla base del regime rispondeva ai principali nodi irrisolti che l'Italia si portava dietro con la conclusione del primo conflitto mondiale: rigenerare il senso di appartenenza nazionale e l'affermazione della sovranità, pertanto ricompattare un paese come solo il Risorgimento era riuscito a fare.

Fin dal 1918 per Gentile la lettura di Dante offriva tutti gli spunti necessari a compiere quella rivoluzione italiana che doveva essere il fine ultimo della storia. Con alcuni sforzi interpretativi, Gentile tese a presentare il pensiero politico dantesco come antimaterialistico e la cui lettura spronava alla sconfitta del nemico: il materialismo storico. In questo senso l'opera dantesca forniva alla rivoluzione italiana una missione e un dovere religioso su cui costruire uno stato etico a cui l'uomo deve tendere. Per Gentile, la profezia di Dante fu quella di concepire uno stato intimamente religioso in quanto libero dalla Chiesa e per questo indipendente e dalla potenza illimitata. Una chiesa povera, cioè spirituale alimentatrice di quella via etica che nello Stato trova la sua tutela. Chiesa e Impero rimanevano quindi fondamentali nella visione gentiliana in quanto entrambi rispondo ad una visione provvidenziale, entrambi sono due rimedi verso il peccato. Alla luce di questa consapevolezza il filosofo cancellava la distanza temporale con il poeta: la storia dell'umanità va verso un progres-

so e quindi verso una tendenza che se realizzata compie la Storia.

Quello di Gentile è un Dante antitetico rispetto a quello crociano, come emerge dalla relazione *Dante politico in Croce* di Salvatore Cingari.

In realtà Croce non considerò quasi mai il pensiero politico di Dante, dal momento che egli lo apprezzò soprattutto dal punto di vista poetico. C'era in Croce una certa diffidenza verso il prendere a modello etico-politico un esempio del Medioevo, in quanto le problematiche affrontate dal fiorentino appartenevano ad un'epoca passata le cui contraddizioni erano state risolte solo nella modernità. A differenza di Gentile, Croce non viveva Dante sul piano di un certo nazionalismo mitizzato e profetico. A Croce interessava il presente e nel presente poteva avere forza la poetica di Dante, senza troppe elucubrazioni sul futuro. Nei pochi spazi in cui Croce affrontava il pensiero politico di Dante lo riteneva superato: ad esempio nella causa a sostegno di un impero universale (in un'epoca in cui erano gli stati territoriali a consolidarsi), il Dante politico pratico ritenuto insignificante o il Dante critico della corruzione, ritenuta da Croce come necessaria al consolidamento della modernità. Per Croce, del Dante politico andava recuperata l'idea laica, il suo carattere sdegnoso e austero, la sopportazione dell'esilio.

È nella lontananza della patria che le letture di Dante rivelano tutta la loro forza evocativa. Le *letture di Dante tra i prigionieri di guerra del campo di prigionia di Hereford (Texas)* e in particolare dello scrittore e drammaturgo Giuseppe Berto sono state al centro della relazione di Paola Culicelli. All'epoca militare impegnato nella campagna d'Africa, Giuseppe Berto il 9 maggio 1943 fu fatto prigioniero e inviato negli Stati Uniti. Nella lunga prigionia nel campo di Hereford, insieme ad altri compagni d'armi che avevano scelto di non collaborare con gli americani e di espiare le proprie colpe, Berto vivrà una stagione di sospensione della sua vita, momento di maturazione interiore che inaugurerà successivamente il suo successo letterario. Nella prigionia in Texas gli internati dovettero rispondere al vuoto delle giornate attraverso sodalizi letterari e artistici. Per i prigionieri Dante non era il monumento della nazione o il profeta della patria, ma il poeta dell'esilio, della guerra persa e della patria perduta. Tra queste letture, Berto si cimentò ad esempio in una rilettura del V canto dell'Inferno dantesco, quello di Paolo e Francesca, sostenendo — racconterà vent'anni dopo — *il punto di vista che aveva un bel dire Dante che i suoi lussuriosi erano condannati ad atroce castigo: per i reclusi del campo di Hereford, quell'essere sbattuti a coppie nella bufera incessante appariva più che altro un diletto*. L'espiazione delle colpe dei dannati danteschi diventò un modo per rileggere la propria prigionia e intravedere un riscatto e una espiazione, una ricerca delle proprie

radici. I prigionieri dannati di Hereford diventano coloro che hanno combattuto dalla parte sbagliata, destinati alla *damnatio memoriae*. Dante diventava così una bussola, un punto di riferimento tale da suscitare un sentimento di appartenenza a cui affidarsi fiduciosi.

Negli ultimi decenni l'opera dantesca – in particolar modo la Commedia – ha dimostrato di essere viva e una certa duttilità le ha permesso di essere diffusa attraverso le più svariate forme comunicative e riletture, tra cui citiamo il pregevole manga del disegnatore giapponese Go Nagai, il videogioco *Dante's Inferno*, il grande schermo con il film del 1998 *What Dreams May Come* e il piccolo schermo, quest'ultimo al centro della relazione sulle *politiche culturali dantesche per il centenario del 1965: un progetto di Giorgio Petrocchi* a cura di Francesca Petrocchi. Attraverso il lavoro del padre, il critico letterario Giorgio Petrocchi, la professoressa Petrocchi ripercorre l'esperienza della divulgazione di Dante attraverso gli sceneggiati della RAI tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Ne emerge uno spaccato importante della storia della TV italiana del Boom economico. In questi anni la RAI era impegnata nella sperimentazione di nuovi programmi culturali in cui, coniugando divulgazione e scientificità, sviluppava programmi appositi per ampliare il raggio della sua missione educativa. A ciò contribuiva il notevole sforzo di quanti curavano questi programmi nell'intentare forme nuove per attirare la curiosità degli spettatori. Proprio a questa esigenza rispondeva lo sceneggiato *Le parole di Dante*, a cura dello stesso Giorgio Petrocchi che, pur andando in onda solo negli anni Ottanta in forme diverse rispetto all'idea originale, ci offre la possibilità di riflettere non solo sul ruolo e la qualità della divulgazione culturale nell'Italia degli ultimi anni, ma soprattutto sulle ultime ricorrenze celebrative e di diffusione dell'opera dantesca attraverso i nuovi mezzi di comunicazione e di marketing.

EUGENIO ENEA
Università degli Studi di Messina
Dipartimento di Scienze Politiche e Giuridiche
eugenio.enea@unime.it

EISSN 2037-0520

Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

H. Heller, *Hegel e il pensiero nazionale dello Stato di potenza in Germania. Un contributo alla storia dello spirito pubblico*, traduzione e introduzione di A. Merlino, con Prefazione di C. Amirante, Foligno, Il Formichiere, 2021, pp. 309.

È stato di recente pubblicato un lavoro molto importante per chi si occupa del pensiero gius-politico tedesco di epoca weimariana: la traduzione in italiano di *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland* – saggio giovanile del giurista e militante socialdemocratico Hermann Heller – ad opera di Antonio Merlino, docente all'Università "Paris Lodron" di Salisburgo, che ha scritto anche l'Introduzione al testo helleriano, a sua volta accompagnata dalla Prefazione del noto costituzionalista Carlo Amirante. La decisione di pubblicare quest'opera è rilevante sotto molteplici aspetti.

In primis, grazie ad Antonio Merlino, possiamo finalmente accedere ad uno scritto significativo ma fino ad oggi lasciato abbastanza ai margini, con il quale il giurista tedesco cercò di "fare i conti", tra il 1916 e il 1919, con le origini teoriche più profonde della concezione del Machtstaat tedesco. Era stato Hegel, secondo Heller, a "corrompere" la concezione della nazione tedesca intesa come "Kulturnation" trasformandola appunto in qualcosa di profondamente differente, attraverso la sua filosofia idealista. E ciò fu possibile perché, a partire dalla celebre *Verfassung Deutschlands* Hegel aveva sciolto l'opposizione Stato-Individui o – detta in altri termini – l'opposizione Intero-particolare pensando allo Stato come una dimensione capace di assorbire il particolare, gli individui.

L'originalità della soluzione proposta da Hegel, secondo Heller, consisteva nel pensare al rapporto Stato-individui e Intero-particolare attraverso il concetto di Stato di potenza, di cui Hegel, per Heller, era stato appunto il "grande profeta": gli individui aderivano allo Stato (all'Intero) in maniera spontanea poiché era nel loro interesse affidarsi ad esso. In *Die Philosophie des Rechts* Hegel aveva infine sviluppato a pieno l'idea dell'individuo, come membro dello Stato di potenza, e della connessione tra popolo tedesco e Stato di potenza.

Non c'era più alcuno spazio per il contrattualismo di matrice giusnaturalistica, che evocava lo spettro della Rivoluzione del 1789 e implicava una fondazione delle istituzioni su base individualistica. Esistevano piuttosto individui che avevano bisogno dello Stato, la cui caratteristica fondamentale era la potenza. Come osservava Heller, il passaggio dallo Stato di potenza allo Stato di potenza nazionale diventava davvero breve. Egli riteneva al contempo che la concezione hegeliana di Stato avesse esercitato un influsso durevole sulla dottrina giuridica tedesca. Le *Staatslehren* di Laband, Gerber e perfino quella di Jellinek, secondo Heller, erano infatti irrimediabilmente stato-centriche, costruite sul concetto di Stato-persona, riconducibile ad Albrecht ma, ancor prima che a lui, a Hegel.

I grandi giuspubblicisti del tardo '800 avevano poi compiuto un'operazione ulteriore, altrettanto criticabile per Heller, quella di formulare una concezione fondamentalmente astratta della sovranità, preparando così il terreno all'avvento del positivismo giuridico di Kelsen.

La reale portata del libro di Heller sfuggirebbe però se non leggessimo la Prefazione di Antonio Merlino: egli ricostruisce il contesto storico-politico in cui si inserisce il saggio helleriano. Siamo agli inizi dell'era weimariana e Heller sembrava già comprendere la fragilità della nuova repubblica democratica proprio perché consapevole dell'influsso che un certo modo (hegeliano) di pensare lo Stato aveva esercitato sulla dottrina giuridica e sul pensiero politico del suo paese di adozione. E soprattutto Merlino ci mostra come la riflessione critica di Heller sulla dottrina giuridica tedesca cominci a prendere forma proprio con questa opera giovanile, la cui lettura ci permette di capire meglio il severo giudizio di Heller sulla celebre triade Gerber-Laband-Jellinek e su Kelsen: se la dottrina giuridica tedesca di fine '800 aveva interiorizzato, riformulandola, la lezione hegeliana sullo Stato, l'ultra positivista Kelsen aveva infine "de-personalizzato" il concetto di Stato e sovranità annullando, a giudizio di Heller, «la possibilità di limitare giuridicamente lo Stato di potenza». Merlino ci (ri)consegna così un'opera che arricchisce notevolmente la conoscenza del pensiero gius-politico di Hermann Heller e il dibattito mai concluso sull'eredità di Weimar.

Sara Lagi

FAUSTO PROIETTI, *L'invenzione della democrazia. Pensiero politico e istituzioni nella Seconda Repubblica francese (1848 – 1852)*, Canterano, Aracne, 2020, pp. 229.

Il volume di Fausto Proietti, suddiviso in due parti – «La sperimentazione della democrazia. Semantiche e pratiche» e «La crisi della democrazia. Retoriche e proposte» – si apre con una «Cronologia essenziale della Seconda Repubblica francese» che ha il suo termine *a quo* nella rivoluzione di Febbraio, 24 febbraio 1848, giorno della fuga e abdicazione del re Luigi Filippo d'Orleans e della proclamazione della Repubblica, e il suo termine *ad quem* nei giorni 21-22 novembre 1852, date che spostano decisamente e definitivamente il baricentro del potere in Francia con la nascita del Secondo Impero a seguito dell'esito plebiscitario (pp. 13-17). Tra i due estremi cronologici si situano e snodano gli eventi che danno in quegli anni forma all'esperienza del governo rappresentativo della Seconda Repubblica francese. Con attenzione e precisione l'Autore offre una lettura ponderata degli eventi attraverso le cause e gli effetti delle circostanze politiche di quell'intenso quadriennio francese, mettendone in interazione le forme istituzionali e le teorie politiche.

La profondità con cui Proietti ragiona sul periodo repubblicano francese di metà Ottocento, indicando la «dimensione di esemplarità di quel contesto rispetto ad alcuni meccanismi retorico-ideologici», è del resto frutto del suo lungo lavoro di frequentazione di questi momenti storici e politici. Gli è così possibile vagliarne e interpretarne le vicende con un ben preciso giudizio, cioè come cartina di tornasole del non facile emergere di una democrazia dal tratto moderno. Vi si può cogliere la tensione a vedere affermate e realizzate delle istituzioni rappresentative finalmente degne di questo nome, perché animate e legittimate dall'estensione di una sovranità che punta a esercitarsi nell'orizzonte ampio del suffragio universale (pp. 9-10). Ciò è da lui puntualizzato con parole chiare, quando si fa notare che il senso esatto di questa «brevissima parabola» è nel suo essere un «microcosmo democratico in sé compiuto, grazie alla ricchezza senza pari del dibattito ideologico che la contraddistingue» (p. 10).

Non si può dunque esaminare e valutare la portata politica di questo passaggio storico francese ritenendolo in esclusivo rapporto di causa-effetto con le tensioni democratiche e repubblicane suscitate dalla Rivoluzione del 1789; né collegarne le aspirazioni sociali affrancatrici e progressive alla comparsa drammatica della questione operaia, cioè all'apparire della prima versione di un socialismo che va in rotta di collisione con le istituzioni parlamentari borghesi. Prima della dirimpiente ascesa di Napoleone III c'è molto altro da tenere presente.

«Lemmi e dilemmi: “repubblica”, “democrazia”, “repubblica democratica”»: si apre con questo titolo il capitolo I della parte I, precisando così la difficoltà semantica con cui dire e raffigurare in parole il mondo complesso delle esperienze democratiche occidentali moderne, soprattutto se le si raffrontano con quelle del passato greco. Particolarmente interessante risulta, allora, la trattazione della repubblica democratica come «sintagma» che assume una sua propria peculiarità di significati nel contesto della Francia quarantottina (p. 22). Le opere di Montesquieu e Rousseau entrano in un gioco di riflessi di una cospicua bibliografia ripresa come narrazione a più voci della democrazia rappresentativa e diretta, situata sullo sfondo della Rivoluzione francese e, con i temi cari a Emmanuel-Joseph Sieyès, della contrapposizione tra principio rappresentativo e democrazia. Non mancano i riferimenti a Benjamin Constant per rimarcare i passi in avanti verso l'introduzione del governo rappresentativo e i richiami ad Alexis de Tocqueville argomentati in uno specifico paragrafo, per mettere a tema la «svolta semantica» della democrazia (pp. 43-48). Con essa, poi, si raffrontano le cifre ideologiche della visione utopica del comunismo di Étienne Cabet come tensione alla piena uguaglianza delle condizioni e del socialismo di impronta fourierista di Victor Considerant (pp. 48-51). Il rimando al *Dictionnaire Politique*, diretto da Charles Duclerc e Louis-Antoine Pagnerre, pubblicato a Parigi nel 1842 con la casa editrice di quest'ultimo, diventa una fonte per comprendere la formazione degli uomini politici della Seconda Repubblica francese, soprattutto rispetto alla «dissidenza politica» di origine repubblicana negli anni della Monarchia di Luglio.

Il «binomio *république-démocratie*» entra a far parte del dibattito politico durante la quadriennale stagione politica della Seconda Repubblica. A quest'aspetto, che è centrale nell'impianto tematico del suo volume, Proietti dedica pagine documentate sul piano degli incroci intellettuali e della circolazione delle idee. Essenziale punto di analisi è quello che conduce alla democrazia come ricerca dell'uguaglianza sul piano elettorale e sociale (p. 55). Lungo questa direttrice di indagine è studiato come possano stare eventualmente insieme repubblica e democrazia, di cui quella sostenuta dai repubblicani moderati costituisce una versione interessante pur nella sua marginalità. La teoria politica che si esplicita nel termine democrazia si trova infatti accostata alle caratteristiche istituzionali colte nella repubblica, di cui si dà un'ulteriore esaustiva presentazione da parte dell'Autore quando perviene all'esame del rapporto tra socialismo e democrazia, per come lo si era inteso in Francia nella letteratura politica e nella discussione giornalistica del tempo. Di Pierre-Joseph Proudhon si pongono sotto osservazione le tesi esposte nello scritto *Solution du problème social* (pp. 68-69), a partire dalla criticità del si-

stema rappresentativo democratico denunciata dal pensatore francese, che da questo punto di vista appare una metodologia estrinseca alla maniera con cui la democrazia era stata interpretata nell'ambito del socialismo rispetto alle riforme sociali rese da esso possibili.

Una ben precisa dimostrazione del valore decisamente democratico che assumono il sistema politico e le istituzioni rappresentative attuate in Francia negli anni della Seconda Repubblica è descritta da Proietti mettendone in chiaro i suoi caratteri. Si tratta di un elenco che ne indica non soltanto le funzioni allora d'avanguardia democratica, ma che in questo senso ne esprime perfino le anticipazioni dei meccanismi posti in essere dal successivo secolo in avanti. Nel decreto del Governo provvisorio francese emanato il 5 marzo 1848 vi sono elementi di indubbia portata storico-politica quali il «voto diretto e individuale», il «voto universale», il «voto segreto e uniforme, con le relative procedure preliminari (pubblicazione delle liste degli aventi diritto, individuazione della sede dei seggi, uso di schede e urne standardizzate) e successive (spoglio e proclamazione dei risultati)», lo «scrutinio di lista» e quindi la possibilità di dare regole a candidature e impegno politico ormai condotto sempre più distintamente nell'ambito dei partiti (p. 78). Vi si rinviene un indiscutibile avanzamento rispetto alle elezioni del precedente periodo rivoluzionario di fine Settecento, svolte a più gradi con il criterio di un'intermediazione che costituisce e costruisce un intervallo tra elettori ed eletti, e delle seguenti fasi del Consolato e dell'Impero.

Questo significativo passaggio dal sistema di voto censitario a quello universale influisce anche sull'estensione della cittadinanza, di cui si percepisce sempre meglio il valore nella concretezza dell'esperienza elettorale. Il ricordo personale di Tocqueville permane come un'utile documentazione, proprio perché risulta in grado di tratteggiare l'immagine della società francese del tempo (pp. 84-86). Le elezioni della Seconda Repubblica francese sono incomparabilmente più inclusive e partecipate rispetto a tutte le precedenti (p. 94). E, come l'Autore precisa in più circostanze, vi esercita un'azione determinante il decreto del 5 marzo 1848, grazie alla cura con cui lo redigono «due giuristi esperti quali Cormenin e Isambert», portandolo oltre la «logica censitaria» precedente (p. 99).

«Votare, nelle nazioni democratiche contemporanee, è diventato un rito regolamentato fin nei più minuti dettagli», a cui si perviene per il tramite di interventi che gradualmente e progressivamente contribuiscono alla costruzione della democrazia, come puntualizza Proietti (p. 104). Ed è bene non dimenticarlo, dal momento che attraverso il voto va fattualmente in scena quanto trova sintesi di concetti e parole con l'espressione di governo del popolo. Vi rivestiranno una funzione essenziale le aggregazioni partitiche come momento e conte-

sto in cui tenderà a organizzarsi la libertà di manifestazione del voto, la polarizzazione delle passioni ideologiche, l'alternativa tra conservatori e progressisti (pp. 114-129). Sarà la legge del 31 maggio 1850 – destinata a regolamentare restrittivamente l'esercizio del diritto elettorale sulla base della residenza dei cittadini e a reintrodurre con uno stratagemma un accenno di criterio censitario – che determinerà la fine del laboratorio istituzionale di democrazia rappresentativa della Seconda Repubblica francese secondo l'innovativa e rivoluzionaria metodologia del voto universale.

Dopo un «Interludio» (pp. 131-140) in cui sono poste le questioni e attuazioni che mettono all'angolo l'universalità del voto, minimizzandone la portata politica e sociale, la parte II «La crisi della democrazia. Retoriche e proposte» indaga le premesse ideologiche e gli ulteriori tentativi fatti sul fronte democratico per contrastare il galoppante antiparlamentarismo. Le critiche al parlamentarismo sono trattate attraverso gli argomenti di Émile de Girardin, Moritz Rittinghausen, Victor Considerant, Émile Leverdays e gli appunti allora espressi nei confronti di quelle che venivano definite nei termini di «assemblee parlanti» (pp. 146-155). Seguendo quest'approccio alla «retorica antiparlamentare» ci si ritrova di fronte alla diffusa opinione della rappresentanza universale come presupposto per l'affermarsi di una sorta di «dispotismo delle minoranze» e di «governo dei peggiori» (p. 156). Se ne rintraccia una convinta denuncia tra le pagine del giornale di ispirazione fourierista «La Démocratie Pacifique» del 1850. L'analisi di Proietti si concentra sul rapporto tra governante e governato per descrivere le motivazioni con cui, tra non pochi intellettuali francesi, questo nesso era ritenuto fittizio e ingannevole, e poi comparare le riflessioni di Hans Kelsen e Gaetano Mosca con le impressioni a tinte fosche di Rittinghausen (pp. 171-177), un autore al centro degli interessi scientifici di Proietti, come testimoniato dalla pregevole curatela del 2018 dell'opera *La legislazione diretta del popolo, o la vera democrazia* nella prima traduzione italiana integrale.

In quel frangente ottocentesco, alla democrazia rappresentativa si imputa di essere inconcludente dal punto di vista dell'azione o della realizzazione di concreti obiettivi e risultati. Sarebbe stato opportuno, allora, indirizzarsi verso un suffragio universale espresso alla maniera referendaria di appelli al popolo a decidere. Ne erano formulazioni, comunque tra loro differenti e divergenti, la «teoria della legislazione diretta del popolo» proposta da Rittinghausen e la metodologia della «*simplification du gouvernement*» elaborata da Girardin (pp. 148-150, 152, 158-160). Proprio su quest'ultima figura l'Autore ritorna più volte per sviscerarne la visione democratica e le attinenze alla metodologia plebiscitaria in quanto soluzione per raggiungere l'unità del popolo attraverso le decisioni di ogni singolo uomo (pp. 198-208). Ecco il

punto: polemiche e frequenti disaccordi sono determinati dal tentativo di pervenire alla migliore democrazia allora storicamente e politicamente possibile.

Luigi Napoleone si frappa a quest'itinerario democratico, di certo complesso e tutto da costruire passo dopo passo, avviandosi lungo la via imperiale. Il volume di Proietti, che si chiude con un'appendice iconografica, documentando e approfondendo con cura le questioni di una democrazia parlamentare e rappresentativa ancora sotto molti profili da pensare e realizzare, riconduce la narrazione sulla sovranità del popolo all'esperienza francese di metà Ottocento riprendendone e commentandone le premesse ideologiche insieme alle dinamiche operative istituzionali. E, così facendo, ci apre una finestra per decifrare molte delle contemporanee questioni che riguardano la democrazia e il suo essere una vera e propria «invenzione» di cui non dimenticare la genesi determinata dalla ricerca di un progresso sociale e politico nel segno dell'eguaglianza, senza smarrirne il nesso tra propositi ideali ed esigenze pratiche nel funzionamento delle istituzioni statali, per ritrovarne ogni volta di più il significato inequivocabile di governo del popolo orientato al fine di una cittadinanza sempre più estesa e inclusiva.

Mauro Buscemi

ANNA RITA GABELLONE – RENATO TOMEI (a cura di), *Fascismo, antifascismo e colonialismo*, Pisa, Pacini Editore, 2021, pp. 230.

Il libro *Fascismo, antifascismo e colonialismo*, a cura di Anna Rita Gabellone e Renato Tomei è stato da poco pubblicato dalla casa editrice Pacini nella *Collana Contemporary*, patrocinata dalla Fondazione di Studi storici F. Turati; con la Fondazione diretta da Maurizio Degl'Innocenti e Luigi Tomassini, chi scrive ha avuto il piacere di collaborare a diverse iniziative editoriali e convegnistiche. Il volume, come ricorda Anna Rita Gabellone nell'*Introduzione*, pubblicato con la partecipazione del Dipartimento di Storia, società e studi sull'uomo dell'Università del Salento, assieme alla Fondazione F. Turati, sopra menzionata, è il frutto di un confronto interdisciplinare fra studiosi e studiose sul colonialismo nel periodo fascista. Fra le principali tappe che hanno avuto come esito finale la pubblicazione, certamente un posto di rilievo occupa il Convegno nazionale del maggio 2019 presso l'Università per Stranieri di Perugia, dal titolo che compare ora nel volume: *Fascismo, antifascismo, colonialismo*. Certamente possiamo affermare che delle tre galassie concettuali, la terza, il colonialismo non ha goduto finora delle numerose e annose ricerche che hanno connotato le prime due. Il suo primo merito dun-

que è quello di ricomporre un mosaico di tessere nazionali e internazionali, a volte introducendo materiali nuovi, a volte ampliando quelli già noti, sfatando luoghi comuni, fra cui il mito dell'italiano buono e privo di violenze nell'impatto con le terre d'Africa, nelle quali portava la civiltà; di più, tramite le conquiste coloniali il fascismo realizzava una delle tappe dell'Impero; si preparava il terreno con una retorica verbalmente aggressiva che invadeva le aule scolastiche, i giornali, era annotata nei diari, faceva la sua comparsa nei testi di canzoni popolari, in cui le giovani donne esotiche, se a prima vista erano lodate per la bellezza, erano viste in definitiva come terreni predatori.

I saggi sono tutti collegati ma diversi, e attingono a fonti diverse, e proprio per questo risultano efficaci nell'intreccio finale. Il saggio della co-curatrice Anna Rita Gabellone che analizza la posizione del movimento giellista rispetto all'occupazione di Mussolini in Etiopia, si pone un obiettivo che come lei stessa scrive potrebbe sembrare arduo, sia perché i partiti antifascisti non hanno mai condiviso una strategia politica unanime, sia per la scarsità delle fonti bibliografiche di approfondimento del tema, a parte esempi di assoluto rilievo. L'anticolonialismo di fatto ha avuto una trattazione marginale nell'antifascismo, non solo in quanto extra europeo ma anche perché il fascismo come nuova forma di governo autoritaria in Italia, con l'asse italo tedesco e l'epilogo disastroso, hanno polarizzato l'attenzione. In questa rinnovata attenzione sta anche uno dei meriti del saggio. L'Autrice ricorda il giudizio di Gian Mario Bravo, lo storico delle dottrine politiche purtroppo recentemente scomparso, sulla storiografia e il colonialismo: «un bilancio truccato probabilmente, perché in seguito alla fine del secondo conflitto mondiale, le principali forze alleate hanno mostrato una notevole riluttanza a processare i crimini di guerra fascisti e a ricordarne le brutalità, per promuovere in Italia l'instaurazione di un governo filo-americano, in grado di arginare la politica comunista» (pp. 151-2). La realtà, come sottolinea l'Autrice, è che nonostante la scarsità delle fonti è il carattere razzista e segregazionista del fascismo italiano, non d'importazione tedesca, ben prima dei *Provvedimenti per la difesa della razza italiana* del 1938. Per il Partito Socialista, Nenni, che nel 1935 aveva assunto una posizione chiara nei confronti dell'Etiopia, unitamente al Partito Comunista, rimproverava una certa debolezza alla *Società delle Nazioni* nel far prevalere il diritto contro la forza. «Nenni afferma che i socialisti italiani, che non hanno mai puntato sui dadi insanguinati della guerra, appoggeranno con i socialisti di tutto il mondo gli sforzi per salvare la pace ...» (p. 155). Sull'*Unità*, il Partito Comunista esortava a domandare agli etiopi, agli eritrei, ai somali agli abitanti della Libia quali siano i risultati dell'opera di civiltà compiuta dall'imperialismo italiano. «Questi popoli sono stati spogliati di tutto,

sono stati decimati dal piombo e dalla fame. I superstiti sono schiavi dei ladri che sono i padroni delle loro terre. Essi non conoscono che il lavoro, la frusta e la forza» (p. 155). Per l'opposizione giellista, Rosselli considerava l'Etiopia come un popolo che doveva essere padrone del suo destino, cogliendo la novità della guerra africana. Giustizia e Libertà si rivolge nel '35 anche agli altri gruppi antifascisti per studiare le forme d'azione, mantenendo fermo il richiamo morale dell'azione antifascista che escludeva l'opportunismo tattico. Nel saggio di Anna Rita Gabellone troviamo pressoché l'unica personalità femminile non coreografica, ma di assoluto spessore, Silvia Punthurst, che nella sua campagna pacifista non incontrò il favore dei giellisti, fra cui Salvemini e Marion Cave Rosselli. La sua attività per l'indipendenza dell'Etiopia dopo 1938 si intensificò. «Per l'ex suffragetta non era possibile pensare all'antifascismo se non si fossero avviati anche piani d'azione contro il colonialismo perché la lotta al fascismo doveva avere un'impronta internazionale» (p.167). In una lettera ad Harnold Laski dichiara di essere stata sempre una nemica del fascismo, avendo compreso fin dall'inizio come fosse un movimento pericoloso e di aver cercato di convincere gl'inglesi del pericolo; la combinazione di Hitler e Mussolini costituiva una tremenda minaccia per il mondo.

L'altro curatore, Renato Tomei firma un originale saggio dal titolo *Popular music e contro-narrazione: l'esperienza coloniale in Etiopia attraverso i testi di musica reggae italiana*. Decisamente una fonte particolare, anche se come precisa all'inizio «sono innumerevoli le canzoni dedicate all'Etiopia alla sua condizione politica e sociale, alla sua geografia, ai suoi costumi e alle sue donne. Cita alcune raccolte dei maggiori successi come *In Africa si va: Songs of the Second Italo-Ethiopian War (1935-1936)* che include le celebri *Macallé, Faccetta Nera, Etiopia, Amba Alagi, Carovane del Tigrai, Ti saluto, Vado in Abissinia*». (p. 171). Le canzoni orecchiabili sono state, come è noto, un formidabile strumento di consenso al regime, anche quando avevano un contenuto tragico; L'Autore fa l'esempio di *Topolino in Abissinia*, rivolto a un pubblico di adolescenti, cantata da Fernando Crivelli, dove la ferocia dei bombardamenti e dei gas asfissianti viene trasformata in una gag comica, conclusa con l'uso della pelle degli etiopi morti come tappezzeria per automobili italiane. Nel contesto internazionale, la denuncia dei crimini fascisti in Africa è stata raccolta da un unico genere musicale, il *reggae*, soprattutto per quanto riguarda gli aderenti al movimento spirituale Rastafari, nato in Giamaica ufficialmente nel 1930, data di incoronazione di Ras Tafari Makonnen, ad Addis Abeba, da cui il termine, imperatore d'Etiopia con il nuovo nome di Hailé Selassie I. L'imperatore ha un carattere divino e la terra diventa così un luogo sacro, simbolo dell'indi-

pendenza e della fierezza del popolo africano. Nelle pagine del saggio i testi di cui si parla sono in versione originale, inglese o giamaicana e a fronte la traduzione italiana. In conclusione, una *popular music* vista come uno strumento di contro-narrazione rispetto alla narrazione post-fascista e al revisionismo storiografico contemporaneo che ci ricorda l'Autore, sono penetrati «nei media e tendono a rimuovere le responsabilità italiane, con particolare riferimento al secondo conflitto italo-etiope e alla conseguente presenza italiana in Etiopia» (p. 202).

Il saggio d'apertura del volume è di Federica Guazzini, *Persuadere e punire: gli esordi del movimento fascista in Libia*; analizza la questione dei *Fasci italiani di combattimento* che, come lei stessa afferma, è stata trascurata perché la documentazione risulta scarsa, frammentaria e squilibrata. La situazione in Tripolitana e Cirenaica è analizzata quindi attraverso fonti inedite quali *Il Fascio organo settimanale del Fascio di combattimento di Tripoli italiana*, edito dal maggio 1921, seguito l'anno dopo da *La vedetta cirenaica*. Il rafforzamento della sovranità italiana si basava «sul divide et impera che sfruttava rivalità datate tra capi e notabili e ne finanziava gli attriti». I partiti che cercavano di rappresentare le istanze dei 'bianchi' erano il Partito popolare italiano, e quello Socialista, nati a Tripoli e poi a Bengasi nel 1920. Il trapianto dei partiti metropolitani era però malvisto dai governi locali. I Fasci, nati dalla costola dell'*Associazione nazionale combattenti* si presentavano come i soli alfieri dell'italianità «cavalcando tutti i temi del disagio socioeconomico e politico dei bianchi in colonia» (p.15). Gli aderenti al Fascio, piccola borghesia intellettuale, impiegati, commercianti, avvocati e anche pregiudicati, alternavano violenza verbale e fisica ad azioni di piazza, soprattutto dalla tarda estate del 1922, con attacchi continui agli esponenti del nazionalismo arabo. Dopo la marcia su Roma, l'esposizione fu pubblica: camicie nere, ex combattenti e civili sfilarono insieme, punendo con le consuete manganellate i connazionali refrattari, alimentando anche le tensioni fra arabi ed ebrei libici; i fascisti accentuarono la xenofobia, benché la comunità ebraica non fosse affatto numerosa, unendo evidentemente i pregiudizi razziali sugli africani a quelli antiebraici.

Gianni Silei sposta invece lo sguardo su un piano internazionale di politica diplomatica: *Un test fallimentare: l'opinione pubblica britannica, il National Government, e la crisi abissina. Dallo scoppio della guerra al fallimento del piano Hoare-Laval) ottobre-dicembre 1935*. Il saggio prende le mosse dall'annuncio del 3 ottobre 1935 dell'attacco italiano all'Etiopia, come risposta alla «aggressione continuata e sanguinosa alla quale era stata sottoposta l'Italia negli ultimi decenni». Come in altri interventi presenti nel libro, si rammenta la folla numerosa che applaudiva i proclami di Mussolini, segno inequi-

vocabile di un regime che era all'apice del consenso, ma che dalla stessa impresa africana fu colpito dalle critiche dei colonizzatori delusi dalle aspettative economiche di una terra rivelatasi non propriamente un eldorado dai facili guadagni. «I tamburi di guerra scriveva il corrispondente da Addis Abeba del "The Times" erano purtroppo finalmente risuonati, ma la notizia coglieva tuttavia l'opinione pubblica inglese *neither alarmist nor alarmed* dal momento che gli obiettivi del governo erano chiari» (p. 39): l'area bellica era ben definita e la guerra si sarebbe attenuta alle convenzioni internazionali. In realtà, l'Autore sottolinea come il *National Government* avesse mantenuto un atteggiamento ondivago fatto di blandi ammonimenti seguiti da aperture diplomatiche. A sinistra, l'aggressione aveva suscitato indignazione e l'immediata richiesta di un intervento degli organismi internazionali, ma anche gli ambienti conservatori vicini alla Lega delle Nazioni chiesero d'impedire l'afflusso di uomini e mezzi di guerra italiani nel canale di Suez. La Società delle Nazioni, escluse le posizioni di Austria e Ungheria, confermava l'isolamento dell'Italia. «Sin dai primi giorni cominciarono a giungere notizie di atrocità compiute dalle forze d'invasione italiana ... gli alti comandi abissini denunciarono l'uso di gas mustard e gli altri agenti chimici irritanti da parte degli aerei italiani» (pp. 44-5). L'Autore evidenzia dunque, come al di là delle schermaglie, il vero oggetto del confronto tra il governo britannico e il fascismo non riguardasse tanto l'Etiopia quanto i futuri equilibri in Europa e nel Mediterraneo, e provocasse a lungo andare un mutamento consistente nei rapporti fra Londra e Roma.

Sul consenso, un tema centrale nel dibattito storiografico su fascismo e antifascismo, che ha visto anni fa comparire anche il termine intermedio di afascismo, per connotare quella vasta massa di uomini e donne che si sono mantenuti al di qua di un giudizio e di un impegno antifascista, oscillando fra il qualunquismo, il rifiuto della politica, la paura delle conseguenze, è incentrato il saggio di Marco Palmieri. *La parabola del consenso: speranze, illusioni e delusioni degli italiani nella guerra d'Etiopia*; parte dalla pubblicazione del Touring club del 1938 che a seguito della contrarietà fascista alle parole straniere, cambia nome in *Consociazione turistica italiana*; la pubblicazione della *Guida dell'Africa orientale italiana* dà inizio ad una intera serie di successo, distribuita in migliaia di copie e termina con l'ingresso delle truppe italiane ad Addis Abeba il 5 maggio del 1936. La diffusione editoriale e il successo militare aprono però per l'Autore l'interrogativo seguente: «Come è possibile che l'invasione dell'Etiopia e la proclamazione dell'effimero impero dapprima siano stati uno degli eventi più celebrati ed esaltati dal fascismo, con una mobilitazione e una partecipazione da parte degli italiani senza precedenti, portando il regime di Mussolini a toccare l'apice del suo consenso e succes-

sivamente siano stati tra le pagine più dimenticate e trascurate della storia nazionale, nella memoria collettiva e nell'opinione pubblica fin dall'immediato dopoguerra?» (p. 70). Si è preferito sottovalutare la portata di una imponente e spietata campagna militare che ha invece fatto ricorso a bombardamenti, all'impiego di armi chimiche a lungo negate, e procurato la morte migliaia di civili e militari privi di adeguato equipaggiamento. L'Autore afferma essersi trattato non di un conflitto coloniale, ma di una guerra moderna, con impiego massiccio di armi di nuova generazione e con la maggior partecipazione di soldati dopo le due guerre mondiali, per un totale di quasi mezzo milione di uomini. La regia comunicativa dell'espansione coloniale è affidata prima all'Ufficio stampa della Presidenza del Consiglio, poi nel '35 ad un Ministero per la stampa e la propaganda, poi nel '37 al Minculpop. I temi sono quelli consueti, l'urgenza di guadagnare un posto al sole, la superiorità della razza italica, il riscatto dell'onore nazionale dopo Adua, la possibilità per i volenterosi di ottenere terre, lavoro, ricchezze. La meta finale è il consenso di massa, e le scuole fanno la loro parte. L'Autore cita il diario di una diciassettenne torinese che annota come le bandierine piazzate sulla carta geografica dell'Impero vengano spostate ogni giorno più avanti in direzione di Addis Abeba. Quando arriva l'ora della guerra, l'entusiasmo è alle stelle, c'è la ressa di persone con la cartolina precetto e la stampa descrive la partecipazione come superiore a ogni aspettativa. E' presente un riferimento alla presenza femminile, raro nel volume, tranne che nel lavoro di Anna Rita Gabellone, per motivi ovvi: per la condizione femminile nel regime fascista approfondita in diversi studi, non si può certo parlare di protagonismo e di parità fra i sessi; le donne non disponevano di molti canali di partecipazione, tanto meno nella politica diplomatica e militare, e neanche nel giornalismo. In questo particolare frangente, donne di diverse città esortano gli uomini a partire, consapevoli dell'ora storica, emozionata e non spaventata, raccolte nella preghiera (p. 84). Le aspettative delle terre conquistate si consumano però rapidamente, i reduci tornano delusi, senza il clamore dell'entusiasmo iniziale; ha inizio la parabola discendente del consenso che deve però ancora affrontare i fallimenti della seconda guerra mondiale.

Tamara Colacicco affronta nel suo lavoro dal titolo *Le 'memorie politiche' del fascismo transnazionale: antisemitismo, rapporti con la Chiesa, campagna imperiale*, il tema dell'attenzione a una dimensione del fascismo esplorata dagli studiosi nel quarantennio del '900, tra gli anni Sessanta e Novanta. L'Autrice si focalizza quindi sull'Italia fascista, sul fascismo britannico degli anni Trenta e sulla Germania Nazista; afferma che, pur in modo contraddittorio, Mussolini, tendente a conservare l'ideologia politica come una peculiarità italiana,

tenne tuttavia presente la sua transnazionalità. Nella prospettiva di una promozione va inteso quindi l'appoggio ufficiale a progetti di esportabilità del fascismo, cui erano particolarmente sensibili i giovani universitari dei Guf (Gruppi universitari fascisti). Alla transnazionalità si lega la fortuna del corporativismo nella cultura politica europea di estrema destra fra le due guerre. Viene citata anche la distinzione fra i fascismi genuini, quelli di Italia e Germania, e i para-fascismi, allogeni o ibridi, che si rispecchiarono nei primi. «Pur differendo da paese a paese ... le diverse espressioni di para-fascismo presentarono tratti comuni centrali; si ricordino almeno l'impatto del partito unico nella vita politica e sociale della nazione, il controllo autarchico dello Stato sulla società, e l'economia mediante l'adozione di schemi di organizzazione economica a stampo corporativo e la centralità di un capo leader, accompagnata dalla crescita della sua influenza e del suo carisma» (p. 95). Le pagine che seguono indagano anche l'uso che il fascismo fa di un certo successo ottenuto all'estero in termini di propaganda. Nelle pagine dedicate all'Italia fascista, viene ricordata l'opposizione al meticcio nel quadro della politica estera coloniale di Mussolini, ribadita nelle leggi del 1937 sul madamato o madamismo; con l'obiettivo di preservare la razza, s'intendeva impedire il matrimonio degli italiani con donne indigene, non menzionando la possibilità che le donne potessero sposare un 'uomo di colore'. Si salvava così la razza ariana, ma diversa da quella germanica, spostata sul mediterraneo. Un tema quello del madamato evidentemente non sopito se nel 2019 sulla statua che rappresentava nei giardini di Porta Venezia a Milano il giornalista e scrittore Indro Montanelli (1909-2001), volontario nella guerra eritrea, era stato rovesciato durante una manifestazione femminista un secchio di vernice rosa. La protesta era legata al passato di Montanelli che aveva comprato dalla famiglia una giovanissima "moglie" chiamata Destà, dodicenne o quattordicenne, non vera consorte, perché il contratto di cosiddetto madamato prevedeva una scadenza. La ragazzina era stata da lui definita "un animalino docile", in un'intervista televisiva del 1969. Poco dopo Montanelli tornò in Italia e un suo sottoposto gli chiese di poter sposare Destà e Indro fu il nome dato al figlio avuto nel matrimonio.

L'articolo prosegue con una disamina del fascismo inglese essenzialmente incarnato dal partito di O. E. Mosley. E' interessante a questo riguardo citare un interessante articolo a firma di Ginevra Conti Odorisio, Ordinaria di Storia delle dottrine politiche che nella Rivista di Studi politici internazionali ha pubblicato nel 2020 un articolo dedicato a Gaston Palewski(1901-1984), ambasciatore di Francia a Roma dal 1958 al '62, e conoscenza personale dell'Autrice; le vennero donati i *Mémoires d'action*, che vanno dal 1924 al 1974. Pa-

lewski proveniva da una famiglia polacca di origine ebraica, seguace di De Gaulle e della *France Libre*, collaboratore di Paul Reynaud, ultimo capo di governo francese prima dell'armistizio nel 1940. Trasferitosi successivamente a Londra, conosce e ha una relazione duratura con la brillante scrittrice Nancy Mitford, dalla singolare storia familiare; la sorella Diana, sposata con uno dei proprietari della ricca famiglia irlandese legata alla birra, Guinness, si era separata perché innamorata di Sir Oswald Mosley, 'il capo dei nazisti britannici; in Germania, Diana cercò di rendersi utile a Mosley, lavorando a un progetto per ottenere la concessione di una stazione radio commerciale con base in Germania non ascoltata dalla Gran Bretagna per rompere il monopolio commerciale della BBC (Ginevra Conti Odorisio, "Personalità e azione di Gaston Palewski (1901-1984)", *Rivista di Studi Politici Internazionali*, a. 87, gennaio-marzo 2020, p.101).

Valerio De Cesaris prosegue l'approfondimento del nesso fra colonialismo e razzismo con uno scritto dal titolo "*Siamo ariani di tipo mediterraneo, puri*". Note su razzismo e colonialismo fascista negli anni Trenta. Un settore di ricerca che ha fatto molti passi avanti nell'ultimo venticinquennio, concentrandosi sugli anni 1935-'37, rispetto al focus precedente che aveva insistito sulla deportazione degli ebrei; l'Autore ricorda la celebre interpretazione di Renzo De Felice che poneva il fascismo 'fuori dal cono d'ombra dell'Olocausto'. Anche la memoria pubblica italiana dei primi decenni repubblicani ricondusse ogni responsabilità della Shoah e del razzismo alla Germania, «segnata da quella negazione che andava di pari passo con una rappresentazione idealizzata della Resistenza, alla quale fu attribuita una dimensione nazionale di massa. Tutto ciò contribuiva ad attestare l'innocenza del popolo italiano, vittima anch'esso delle colpe dei tedeschi» (p. 121). L'Autore sintetizza le questioni principali in cui si articola lo scritto: la questione del meticciato, legata al colonialismo e alla guerra d'Etiopia; il carattere multiforme del razzismo italiano; il rapporto complesso fra razzismo e antisemitismo; il razzismo visto come legittima e necessaria difesa. Il meticciato era definito come una violenza alle leggi naturali, che implicavano anche il rifiuto di ogni sentimentalismo come quello legato alle richieste di 'coppie italiane infconde' di adottare bambini etiopici abbandonati. Il razzismo viene esaminato attraverso i sostenitori più accesi come Telesio Interlandi, che commenta sul suo giornale *Il Tevere* le dichiarazioni del Ministro delle Colonie Alessandro Lessona: il matrimonio con gente di colore era una mostruosa perversione. La condanna dei matrimoni rischiava anche di aprire una querelle con la Chiesa cattolica, evidentemente messa in secondo piano dai *Provvedimenti per la difesa della razza italiana* del 1938, che all'art. 1, recita: «il matrimonio del cittadino italiano di razza ariana con persona appartenente ad altra

razza è proibito. Il matrimonio celebrato con tale divieto è nullo» (p.130). All'anticolonialismo si salda il dibattito sul razzismo o meglio quello che gli storici definiscono 'i razzismi', dibattito sollecitato dalla pubblicazione nel 1937 del libro di Paolo Orano, Rettore dell'Università di Perugia, *Gli ebrei in Italia*, in cui gli ebrei erano considerati come gli africani, una razza altra. Accanto al razzismo biologico e a quello nazional-razzista, l'Autore ricorda anche Julius Evola, che ritiene non ascrivibile a nessuna corrente. In ogni caso, per il suo carattere di ideologia per le masse l'antisemitismo può essere considerato un archetipo del razzismo.

Di grande interesse e novità l'articolo di Salvatore Cingari che tocca il tema del colonialismo in un filosofo che certo non ha goduto di scarsa fama, Benedetto Croce. L'Autore ha dedicato molta attenzione e scritti all'autorevole esponente del liberalismo antifascista, come ricorda nelle prime righe del testo; nel recente *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra stato liberale e stato democratico*, del 2019, S. Cingari ha toccato il tema del colonialismo africano, con riferimenti brevi, ma significativi. In particolare, nel terzo capitolo del libro ricostruisce il concetto di classe dirigente di Croce, il quale ricorda a sua volta una lezione di Antonio Labriola; a chi gli chiedeva come avrebbe risolto il problema pedagogico con gli abitanti della Papuasiasia, rispondeva che per prima cosa li avrebbe fatti schiavi finché i loro discendenti non si fossero elevati alla civiltà. Una citazione in cui chi scrive si è molto ritrovata perché nella biografia sulla figlia Teresa Labriola, uscita nei primi anni Novanta, avevo osservato che la svolta nazionalista della prima laureata in Giurisprudenza a Roma alla fine dell'Ottocento, aveva le sue origini nell'influsso paterno; su «Il Giornale d'Italia» fu pubblicata nel 1902 l'intervista al filosofo sulla questione di Tripoli, in cui affermava che «gl'interessi dei socialisti non potevano essere opposti agli interessi nazionali ... l'Italia non può sottrarsi a questo svolgimento degli Stati che porta con sé uno svolgimento dei popoli. Se lo facesse rimarrebbe arretrata. Il movimento espansionista ha le sue ragioni d'essere nella concorrenza economica». (F. Taricone, *Teresa Labriola biografia politica di una intellettuale fra Ottocento e Novecento*, Milano, FrancoAngeli, 1994, p. 149). S. Cingari sottolinea l'evidente adesione di Croce alla posizione del Labriola, anche in relazione al rapporto fra masse e cultura, con una posizione che rifiutava l'aristocraticismo, ma respingeva anche la cultura democratica che riteneva di poter abbattere ogni muro. Nel successivo saggio *L'umanità e la natura*, Croce assimilando i popoli primitivi alla marginalità criminale, sulla scorta di Lombroso, elogia la prassi dell'incivilimento. «In entrambi i casi, dice Croce a proposito dei popoli primitivi e dei delinquenti, si tratta di soggetti passivi che solo zoologicamente e non storicamente sono uomini e su cui si ha il

diritto di esercitare il dominio cercando di addestrarli e di addomesticarli. Si tratta cioè dell'incivilimento dei barbari e l'umanamento dei selvaggi. E quando non si ottengano risultati conviene farli estinguere come stirpe, come è accaduto per il pellerossa americani» (p. 144). Una visione coloniale, conclude S. Cingari, parallela non solo alla visione gerarchica della società, ma anche alla posizione sulla questione femminile; «ho già altrove mostrato come il giovane Croce fosse sensibile ai fermenti emancipazionisti e come nel '900 finisse invece per diffidarne» (p. 148).

Chiude il volume il saggio di Emanuele Ertola, *Hands off Ethiopia: la mobilitazione globale a sostegno dell'Etiopia (1935-36)*. L'Autore afferma, come già era emerso in altri saggi del volume, che in merito all'invasione dell'Etiopia si riscontra nell'antifascismo europeo una certa varietà e confusione di posizioni. «Ci fu chi, tra gli intellettuali della diaspora africana e alcuni tra gli intellettuali europei più radicali, la interpretò come una continuazione del colonialismo europeo; e chi, come la maggioranza degli antifascisti sia di matrice liberale che marxista, si dimostrò maggiormente preoccupato per le possibili conseguenze europee della tensione internazionale piuttosto che per il destino degli etiopici. Si giunse al paradosso che antifascisti britannici e francesi auspicarono l'intervento dello strumento imperialista per eccellenza, le rispettive flotte nazionali, per fermare l'invasione italiana; peraltro nell'opinione pubblica britannica e francese esisteva una larga corrente favorevole all'Italia o comunque più preoccupata del riarmo tedesco che dalle mire imperialiste di Mussolini nei confronti di un remoto paese africano» (p. 208). Diversamente fu per gli intellettuali afro americani, leader dell'internazionalismo nero che teorizzarono un legame fra le guerre d'Etiopia e di Spagna con la supremazia bianca negli Usa, dunque aspetti di una stessa guerra. Diverse, sottolinea l'Autore le anime dell'attivismo anti-colonialista afroamericano: le più radicali, come la *Pan African Reconstruction Association* di Samuel Daniels o la *Ethiopian Pacific League* che tentarono di arruolare senza successo volontari per l'Etiopia o la *Black Legion* che organizzò un campo di addestramento per combattenti di colore nello Stato di New York.

Fiorenza Taricone

DANILO BRESCHI, *Quale democrazia per la repubblica? Culture politiche nell'Italia della transizione 1943-1946*, Milano, Luni Editrice, 2020, pp. 320.

Nel volume in questione Danilo Breschi si prefigge di indagare quel particolare periodo di transizione che va dalla caduta del fasci-

simo, con la successiva fondazione della Repubblica di Salò, alla nascita della Repubblica italiana al fine di porre in luce le diverse, talvolta antitetiche, idee circa il tipo di democrazia che le variegate culture politiche e famiglie ideologiche avevano in mente. L'idea di Breschi è che riflettere sull'origine ovvero sul momento genetico di un'entità politica sia particolarmente utile affinché ciò che ne segue venga meglio compreso. Il triennio che va dalla fine del 1943 alla prima metà del 1946, in tal senso, nell'ipotesi dell'Autore sembra aver depositato valori, principi, visioni del mondo che ancora oggi influenzano notevolmente le posizioni politico-partitiche.

Il termine *a quo*, il 1943, com'è noto, risulta essere un punto di frattura netto, una svolta radicale, giacché coincide non solo con la caduta del regime fascista, bensì con una rottura dell'unità nazionale. Il termine *ad quem*, ovvero il momento precedente il referendum istituzionale tenutosi il 2 giugno 1946, è scelto in quanto tale evento storico è già stato ampiamente scandagliato da una vasta letteratura. Gli anni che dunque intercorrono sono, secondo Breschi, dirimenti per un'opera di comprensione lucida e proficua della democrazia italiana: solo studiando la passioni e le pulsioni politico-culturali sviluppatasi in tale frangente si può gettare luce sulla precarietà che incontra la democrazia italiana di oggi.

Come rimarca Breschi, al fondo del dibattito tra le famiglie politiche e culturali del tempo vi era una differente idea di democrazia. Per sommi capi, da un lato vi era chi sosteneva una democrazia di tipo liberale, come per esempio Luigi Einaudi, Benedetto Croce e Alcide de Gasperi, e chi, dall'altro lato, considerava la democrazia in tale accezione formalistica, non veramente democratica e troppo compromessa con il fascismo. Come riportato dall'Autore, eloquente è a tal proposito un commento scritto il 28 ottobre 1945 per «L'Unità» di Ludovico Geymonat, assessore comunista presso il Comune di Torino tra il 1946 e il 1949 e successivamente professore di filosofia teoretica all'Università di Cagliari: «I nostri avversari sono ancora profondamente fascisti nell'animo; essi amano la democrazia soltanto a parole, ma non in realtà disposti a piegarsi con disciplina dinanzi a ciò che il popolo italiano democraticamente deciderà. Come concessione estrema – prosegue Geymonat – essi accettano di tornare alla democrazia borghese pre-fascista, che pure era, come tutti sappiamo, malata di tanti germi di fascismo; ma di una democrazia più vera, più popolare, non vogliono nemmeno sentir parlare. Per essi – conclude il filosofo – la democrazia è ammissibile soltanto in funzione antiproggressiva; per essi la concordia dei partiti è concepibile soltanto come coalizione di tutte le forze conservatrici contro lo sviluppo socialista dello Stato» (pp. 126127). Come si evince da tale passaggio, l'alternativa alla democrazia liberale era una democrazia “progressi-

va”, una democrazia che negava l’Italia liberale pre-fascista, vista alla stregua di un vero e proprio incubatore del Ventennio, e che puntava ad una civiltà dell’avvenire basato sull’organicismo e sull’anti-individualismo. Nondimeno, se questi – democrazia liberale e democrazia progressiva – costituiscono due poli orientativi, altre sono le sfumature, dovute a una galassia culturale sfaccettata.

Nel volume particolare attenzione, infatti, è data al movimento azionista. A tale gruppo culturale, com’è noto, possono essere ascritti Piero Calamandrei, Guido Calogero e Norberto Bobbio. Riformisti e non rivoluzionari, come invece i marx-leninisti, essi erano socialisti e democratici, ovvero liberali nel senso in cui il pluralismo e il costituzionalismo di matrice anglosassone, sulla scorta del laburismo inglese, costituivano i principali punti di riferimento. Tuttavia, come nota Breschi, forse il precipuo elemento che contraddistingueva l’azionismo era l’antifascismo. Secondo tale ideologia, solo un’operazione ortopedico-pedagogica imposta dall’alto avrebbe potuto guarire la popolazione italiana dalla malattia fascista che si era precedentemente propagata. Secondo Ernesto Rossi ed Altiero Spinelli, per esempio, nel 1943-44 l’istituzione di una sorta di comitato di salute pubblica di ispirazione giacobina sarebbe stata necessaria al fine di operare una palingenesi morale e istituzionale (p. 241). Bisognava, in altre parole, redimere il presente e il passato per far posto all’avvenire. L’idea di progresso, pertanto, era il faro più luminoso che risplendeva, come da insegnamento marxiano, nelle file della sinistra in generale. Ed è forse l’azionismo, su cui tanto si sofferma Breschi, che ancora innerva la cultura politica italiana, tra liberalismo radicale ed elitario, intransigentismo morale e democraticismo sostanziale. Date queste sommarie premesse, scrive l’Autore, «sullo sfondo della competizione partitica era dunque in atto un conflitto di interpretazioni e impostazioni ideologiche e culturali circa il “metodo” con cui si intendeva condurre la lotta politica, se dentro o fuori i canali della legalità. Ma era anche una diversa impostazione su che cosa dovesse essere la democrazia, quali fossero le vie per raggiungerla e in che cosa consistesse il suo valore» (p. 257).

Tra la lotta di classe e l’idea di rivoluzione di stampo comunista, da una parte, ed il riformismo fatto proprio dai democristiani e dai liberali, dall’altra, è difficile trarre un momento di compromesso, un interstizio su cui costruire un patrimonio di valori e principi culturali comuni. Una sorta di posizione intermedia, però, socialista e liberale a un tempo, è ciò che in qualche modo gli azionisti, come scriveva Bobbio nel 1945, hanno cercato di concretizzare – con scarsi risultati elettorali, ma con maggior fortuna nel campo dell’eredità culturale lasciata ai posteri: «Il Pd’A, in quanto partito, non può essere una sintesi teorica: è, praticamente, un incontro d’uomini che hanno ca-

pito gli errori, o forse più semplicemente l'anacronismo (..) della democrazia borghese, socialista e liberale, né liberale né socialista, e si ritrovano a lottare sullo stesso terreno di una democrazia non formale, ma reale, socialista e liberale a un tempo; e sono, se mai, confortati in questa loro esperienza dall'analoga esperienza compiuta dal comunismo, partito da ben altro lido e giunto oggi allo stesso porto: non dittatura del proletariato, ma democrazia progressiva. Non rivoluzione di classe, diciamo noi azionisti, ma rivoluzione democratica. (...) Il Pd'A non è l'angelo custode del Partito comunista – concludeva Bobbio –: sono entrambi tutt'al più due compagni di viaggio, che provenienti da strade diverse si sono trovati a percorrere per un tratto, che potrà essere anche lungo, la stessa strada» (pp. 268-269).

E, del resto, non va nemmeno sottaciuta la differenza intrapartitica dei democristiani. Come nota Breschi, infatti, il progetto interclassista degasperiano trovava notevoli resistenze ad esempio in Giorgio La Pira, il quale, opponendosi al cattolicesimo liberale sturziano e degasperiano, auspicava un pluralismo di stampo organicistico e corporatistico, sulla scorta del personalismo cristiano di matrice maritainiana e mouneriana. Se così stavano le cose a quel tempo, con il pluralismo e il costituzionalismo liberale accettati solo da una tutto sommato esigua parte politica, si capisce come ancora oggi la democrazia liberale non goda di buona salute, giacché ancora concepita come "borghese". E, dunque, un punto comune tra socialcomunismo, cattolicesimo politico e azionismo, da contrapporsi al liberalismo di marca risorgimentale, era la convinzione che la democrazia liberale fosse vuota, scevra di contenuti profondi, sprovvista di un senso generale e collettivo di bene comune senza il quale i cittadini rimangono una massa amorfa priva di virtù civica – e da qui certamente anche il pregiudizio ideologico nei confronti del mercato alimentato da logiche privatistiche.

Così, pur nelle differenze, le tre culture politiche sopramenzionate andarono convergendo su un punto comune: l'adozione di lì a poco di una Costituzione "politica" volta a riempire la democrazia formale di un programma di contenuti etico-politici. A ciò, conclude Breschi, può essere aggiunto l'antifascismo militante – ma non l'antitotalitarismo, vista la vittoria culturale del comunismo dopo la seconda guerra mondiale, come scrisse François Furet – come visione del mondo totalizzante che «produsse un rigetto integrale del passato, alimentando il mito della crisi della civiltà e l'idea che la società borghese dovesse essere superata o quanto meno drasticamente riformata mediante l'innesto del socialismo» (p. 301). Il pesante fardello che la democrazia italiana reca ancora con sé, insomma, si può ritrovare negli anni indagati dal libro: se alla democrazia si possono dare così tante interpretazioni concettuali, quello che ne può seguire

– e in effetti ne segue – è una complessiva precaria tenuta dell’assetto democratico, peraltro già gracile per sua stessa costituzione.

Carlo Marsonet

2 giugno. Nascita, storia e memorie della Repubblica, 5 volumi, Roma, Viella, 2020: MAURIZIO RIDOLFI (a cura di), *Il “momento repubblicano” nella costruzione della democrazia*, vol. 1, pp. 244; SALVATORE ADORNO (a cura di), *Territori, culture politiche e dinamiche sociali*, vol. 2, pp. 252; TITO FORCELLESE (a cura di), *Geografie del voto e istituzioni*, vol. 3, pp. 332; PATRIZIA DOGLIANI – VALERIA GALIMI (a cura di), *L’Italia del 1946 vista dall’Europa*, vol. 4, pp. 276; MAURIZIO RIDOLFI – MARCELLO RAVVEDUTO, *Immaginari, linguaggi e rituali*, vol. 5, pp. 236.

«Si compie così legalmente e pacificamente il più grande rivolgimento della storia politica moderna d’Italia. [...] Quale popolo può richiamarsi a simile esempio di verace democrazia? Altrove furono il terrore, i massacri, la guerra civile. Operano nella Repubblica italiana le tendenze universalistiche del cristianesimo, quelle umanitarie di Giuseppe Mazzini, quelle di solidarietà del lavoro, propugnate dalle organizzazioni operaie. Questa democrazia sarebbe chiamata ad un’utilissima funzione nella ricostruzione internazionale. Come non sentire che colpirci in questo momento nella nostra vitalità nazionale significa anche indebolire la missione internazionale che la storia e la natura ci hanno affidato» (A. De Gasperi, *Discorsi parlamentari 1921-1954*, 1 vol., Roma, pp. 86-87).

Con queste parole De Gasperi, in occasione del suo discorso di apertura dei lavori all’Assemblea costituente, enuclea i tratti distintivi e peculiari del processo di rifondazione del sistema democratico in Italia del secondo dopoguerra. Il progetto scientifico-editoriale *2 giugno – Nascita, storia e memorie della Repubblica* parte da questo momento simbolico dell’Italia contemporanea, per fornire un nuovo quadro di riferimento utile alla periodizzazione della nostra storia democratica.

A differenza delle altre nazioni dell’Asse (Germania e Giappone) – come rilevato giustamente dal saggio di Filippo Triola - l’Italia ha la possibilità di scegliere attraverso l’istituto referendario la forma del nascente stato democratico. Il caso italiano può assurgere a modello di riferimento non solo nel panorama europeo, ma anche a livello globale. Non deve, dunque, stupire se uno studioso come Karl Loewenstein giunga persino a definire il dettato costituzionale del 1948 come: «la constitution plus optimiste et confiante [...] comparée aux constitutions française et allemande» (K. Loewenstein, “Réflexions sur la valeur des constitutions dans une époque révolution-

naire. *Esquisse d'une ontologie des Constitutions*”, in *Revue française de science politique*, II, 1952, n. 1, pp. 5-23). Ma senza la premessa posta dal referendum istituzionale del 2 giugno 1946, il processo costituente italiano del biennio successivo non avrebbe avuto lo stesso peso specifico. Negli ultimi decenni la storiografia ha cominciato ad interrogarsi maggiormente sul valore costitutivo della consultazione popolare del 1946 per la nostra democrazia repubblicana, come testimoniato dalle conclusioni tratte da Sandro Guerrieri, in sede di confronto tra le esperienze costituenti di Francia e Italia del secondo dopoguerra: «I costituenti italiani avevano responsabilità più importanti nella scrittura della nuova costituzione: dovevano introdurre un sistema di valori che potesse fornire una base identitaria alla Repubblica, mentre in Francia l'idea repubblicana, che si era indebolita negli anni Trenta, ma era stata riabilitata dopo la dolorosa esperienza del contro-modello di Vichy, era un punto di riferimento che andava ben al di là delle norme specificatamente costituzionali» (“La Quatrième République: un miroir pour la République italienne?”, in *Revue historique*, 677, 2016, p. 162).

Come la tanto – e forse anche ingiustamente – vituperata esperienza repubblicana della Terza Repubblica in Francia, la democrazia repubblicana in Italia ha l'arduo compito di doversi imporre non potendo contare su nessuna grande tradizione liberal-democratica precedente. In tale ottica il paragone della nostra storia democratica repubblicana con la sopra menzionata Terza Repubblica francese appare più consono rispetto all'inflazionato parallelismo con il regime politico transalpino del secondo dopoguerra, per la comune e invidiabile longevità dei due regimi. Ed è sempre la storia ad indicarci un altro elemento di intima comunanza tra la *Constitution de Grévy* e il regime repubblicano del secondo dopoguerra in Italia: la lotta intestina nel tessuto politico e sociale delle due nazioni tra monarchici e repubblicani al momento della loro genesi istituzionale. In entrambi i casi, comunque, la transizione fu certamente costituzionale, ma soprattutto politica, se si considera il *retaggio monarchico* dei rispettivi Presidenti della Repubblica. Nel pur difficile e travagliato passaggio storico, il caso italiano dimostra l'invidiabile capacità di tenere insieme culture politiche così diverse ed eterogenee, come dimostrato dalla corrispondenza dell'ambasciatore Tarchiani con il Segretario di Stato americano Byrnes riportata nel contributo di Antonio Varsori: «The elections, notwithstanding the momentous decisions on the institutional form took place in complete freedom and in the most orderly manner. In spite of the terrible economic situation and huge destructions of the country, Italy has given the clearest evidence of its sense of equilibrium and moderation. From the polls of our devastated cities and ravaged country areas, the Italian population has

unequivocally expressed its faith in the liberties of Western civilization» (ivi, vol. 1, p. 147).

L'esito incerto del referendum istituzionale del 2 giugno poggia sull'innegabile paura ed apprensione, ben amplificata dalla galassia delle organizzazioni politiche monarchiche tra il 1945 e il 1946, da parte del consistente elettorato conservatore e moderato – con il prudente silenzio da parte della Santa Sede sulla questione istituzionale (Canavero, ivi, vol. 1, p. 72) - distribuito in particolar modo nell'Italia meridionale. Il dilemma sulla transizione di regime verte non tanto sul passaggio dall'istituto monarchico a quello repubblicano, ma su una affermazione elettorale di socialisti e comunisti alle elezioni di quel giugno prodromica all'instaurazione di una futura *democrazia popolare*, sulla falsariga di quanto si concretizzerà nell'Europa centro-orientale nel biennio successivo. Questo timore riemerge nelle pagine del volume a cura di Andrea Ungari, attraverso le riflessioni di Alfredo Covelli, leader indiscusso del movimento monarchico nel secondo dopoguerra: «I liberali che vogliono la Repubblica e in minor misura gli agnostici lavorano quindi indirettamente per i socialcomunisti. Come si è arrivati a questo assurdo? Con la politica dei comitati di liberazione nazionale. Questi hanno sempre trovato nei socialcomunisti i più strenui difensori perché la loro importanza come mezzi per vincere le resistenze conservatrici dei liberali e dei democratici e spingere questi a sinistra è risultata evidente sin dal primo giorno della loro costituzione» (Ungari, ivi, vol. 1, p. 54).

Ma il campo conservatore e anticomunista trova già nelle elezioni per l'Assemblea costituente il proprio *partito pivot* nella Democrazia Cristiana di De Gasperi. Il leader trentino è il grande artefice del miracolo istituzionale del 2 giugno 1946. Un giurista come Bruce Ackerman, in uno dei suoi ultimi lavori, mette in risalto la linea politica adottata da De Gasperi nella costante ricerca di pacificazione, composizione e stabilizzazione di una comunità nazionale frantumata al suo interno ed esposta a forze divergenti all'esterno. Il filo conduttore della sua opera, come è stato notato da Scoppola, è costituito da una proposta di collaborazione nella diversità. Ciò si verifica sia nei confronti delle altre forze politiche, sia all'interno della Democrazia Cristiana, attraversata da una vivace dialettica e da forti dissensi: egli ha saputo piegare efficacemente verso il centro le dinamiche interne ed esterne al partito, bilanciando conservatorismo e spinte riformiste. La sua è un'opera di "coibentazione" e consolidamento delle istituzioni repubblicane e della nascente democrazia, attraverso un'azione di politica interna ed estera che si svolge parallelamente ai lavori dell'Assemblea costituente, per assicurarne la permanenza al di là del mutare dei governi.

Ribaltando la celebre formula di Francesco Crispi, De Gasperi riconosce che sarà la Repubblica ad unire definitivamente il popolo italiano, mentre l'istituto monarchico condannerebbe la nazione alla divisione e ad una inesorabile lacerazione politico-istituzionale, sulla falsariga del dramma che si consumerà contemporaneamente in Grecia tra il 1946 e il 1949. Per lo statista trentino l'unica via rivoluzionaria per l'Italia del dopoguerra è l'Assemblea costituente. Altrettanto netta è la sua posizione quanto al metodo per risolvere la questione istituzionale, nella scelta cruciale tra monarchia e repubblica. Questa alternativa era fortemente lacerante sul piano politico, lungo vari crinali che dividevano il paese. Per questo, la sua proposta fu sempre chiara nel voler sottrarre questo compito gravoso all'Assemblea costituente. Il nodo tra monarchia o repubblica doveva essere sciolto con un voto diretto da parte del popolo. Di referendum istituzionale egli parlò sin dal giugno 1944, in fase di discussione del primo decreto luogotenenziale (n. 151), noto come "prima costituzione provvisoria". In quella fase, le contrapposizioni impedirono di giungere a una soluzione condivisa, perché molti ritenevano che il popolo italiano non fosse maturo per un tale voto. La preferenza di De Gasperi è per una consultazione popolare da svolgersi preferibilmente nel corso dei lavori dell'Assemblea costituente, con l'enunciazione dei principi fondamentali del nuovo ordinamento costituzionale, con una particolare attenzione rivolta alle libertà fondamentali dei cittadini e alle linee essenziali dell'architettura dei poteri dello Stato. Ma non trovando tale aspirazione il consenso delle altre forze politiche, si opta, a seguito del varo della seconda *costituzione provvisoria* (decreto luogotenenziale n. 98 del 1946) per il referendum istituzionale collocandolo contestualmente all'elezione dei deputati della Costituente, prevenendo, inoltre, la storica ed epocale estensione del suffragio universale alle donne.

Le contrapposizioni interne alla Democrazia Cristiana non mutano la convinzione di De Gasperi, il quale individua nel referendum uno strumento di pacificazione, al fine di assicurare alla nascente democrazia italiana un consenso popolare più ampio. Gli oppositori democristiani alla consultazione referendaria temono che possa farsi largo tra le fila dell'elettorato conservatore lo spettro del "salto nel buio". Sempre su questo punto, l'analisi offerta nel contributo già citato di Ungari evidenzia i timori del mondo liberale e moderato sulle elezioni del 1946, come testimoniato da alcune riflessioni del futuro decano della Costituente Vittorio Emanuele Orlando, in merito alla formazione di un blocco liberal-democratico (Unione Democratica Nazionale) in vista delle elezioni: «Io credo che l'obiettivo essenziale di questo tentativo dovrebbe essere piuttosto negativo che positivo. Voglio dire che noi intendiamo raccogliere intorno a noi i voti di tutti

quegli italiani i quali non sono né comunisti, né socialisti, né democristiani» (Ungari, *ivi*, p. 56).

Il “leitmotiv” della causa monarchica ha una doppia valenza: se da un lato, infatti, si insiste sulla battaglia dei *legittimisti* duri e puri, allo stesso tempo l’istituto monarchico è percepito come l’unico strumento in grado di scongiurare l’instaurazione della tanto temuta Repubblica di stampo social-comunista (*ivi*, p. 51). Ma sarà proprio la *leadership* moderata e pragmatica di De Gasperi a garantire che la transizione istituzionale non si trasformi in tragedia, ponendo le fondamenta per il successo di una delicata operazione politica – ancor prima che costituzionale – come l’Assemblea costituente nella ricostruzione economico-sociale del paese nel secondo dopoguerra, testimoniata dalla parabola di un altro grande fondatore della Repubblica italiana come Mattei nel contributo di Pinella Di Gregorio. Il *fil rouge* della lotta partigiana repubblicana del fondatore dell’Eni si ritrova nella sua visione di sviluppo economico italiano, con l’obiettivo di raggiungere la piena indipendenza energetica per una nazione affamata di materie prime: «Di fronte al Paese io mi sono assunto la grave responsabilità di valorizzare alcune nuove materie prime, lottando dapprima da solo contro tutti ed ottenendo alla fine la vittoria, che è vittoria italiana, che è vittoria democristiana. Alludo al metano. Metano e vapore sono le nuove materie prime che possono rivoluzionare la nostra economia produttiva» (Di Gregorio, *ivi*, vol. 1, p. 219).

Mattei lega la rinascita economica alla svolta repubblicana del 2 giugno, iniziata già ai tempi della sanguinosa guerra civile del ’43-’45: «Incamminarsi sulla via maestra; quella che conduce ad accrescere non solo la domanda di beni, ma anche la possibilità di produrli. Via più lenta, ma più sicura, sulla quale noi ci siamo decisamente incamminati, dal giorno ormai lontano in cui deponemmo le armi colle quali avevamo servito la patria» (*ibidem*).

La ricostruzione economica è legata indissolubilmente alla rinascita democratica e istituzionale del 2 giugno 1946. Il lavoro dell’Assemblea costituente prosegue – come sottolineato a più riprese nei volumi della collana – con la partecipazione attiva e costruttiva di tutte le forze politiche, anche quelle che si trovano ormai escluse dal governo, dopo l’espulsione di socialisti e comunisti dagli esecutivi a guida democristiana. Peraltro è da notare che la fuoriuscita di queste forze politiche dalla compagine governativa, attraverso quello che sarà poi definita da Leopoldo Elia come *conventio ad excludendum*, non ha mai determinato in Italia la loro espulsione dalle istituzioni rappresentative, a differenza di quanto accadrà in molte altre democrazie occidentali, a partire dalla Repubblica Federale tedesca, che decideranno di adottare misure per “proteggere” le nascenti democrazie, sospingendo fuori dalla legalità i partiti antisistema.

La crisi di sistema degli anni Novanta – con le sue pesanti ricadute fino ai giorni nostri - ha provocato una profonda cesura nella storia collettiva del Paese, al punto da mettere a repentaglio il racconto di tutta la vicenda repubblicana, se si eccettua forse il tenace tentativo di pedagogia civile condotto dal Capo dello Stato Ciampi nel corso del suo settennato. Volgendo lo sguardo, invece, all'epoca dell'Assemblea costituente, è ancora possibile rintracciare quei momenti cruciali che nel biennio 1946-1948 hanno posto le basi per il “miracolo” della nascita della Repubblica e la costruzione della democrazia italiana: il referendum istituzionale del 2 giugno è certamente il *turning point* che archivia la transizione dopo la fine della dittatura fascista, facendo i conti con la gravosa eredità della monarchia sabauda nelle vicende italiane. Se al termine del conflitto bellico si presentano nuovamente le vecchie fratture nazionali sul piano sociale ed economico (Nord e Sud, città e campagna, contadini e proprietari, operai e ceti medi), il merito del progetto scientifico-editoriale *2 giugno – Nascita, storia e memorie della Repubblica* è quello di aver posto nuovamente nel dibattito storiografico nazionale la consultazione popolare del 1946 quale momento periodizzante della nostra tradizione repubblicana, nel quadro più ampio della storia unitaria italiana e nell'orizzonte di lungo respiro delle democrazie occidentali.

Gian Marco Sperelli

EISSN 2037-0520

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

CALABRÒ VITTORIA, *L'Alta Corte del Parlamento. La vicenda di un'istituzione giudiziaria nella Sicilia costituzionale (1812-1848)*, Roma, Aracne, 2020, pp. 237, prezzo: euro 15,00.

Dopo aver analizzato l'assetto giudiziario delineato dalla carta costituzionale emanata a Palermo nel 1812, insieme a taluni dei progetti formulati in merito da alcuni protagonisti di quegli anni, il volume segue le diverse fasi che avrebbero portato il Parlamento "riformato", attivo dal 1813 al 1815, a confrontarsi su funzionamento e competenze dell'Alta Corte, magistratura prevista dalla stessa costituzione, che avrebbe dovuto giudicare «i grandi ufficiali del regno [...] che a danno del popolo abusassero delle loro cariche». Una vicenda ricostruita anche allargando lo sguardo alle esperienze costituzionali italiane ed europee dipanatesi tra XVIII e XIX secolo.

CASTELLI ALBERTO (a cura di), RANDOLPH S. BOURNE, *Scritti sulla guerra e sullo Stato (1916-1918), Testo e contesti*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2020, pp. 176, prezzo: euro 17,00.

Il volume presenta la prima traduzione italiana dei saggi che Randolph S. Bourne ha scritto a proposito della Prima guerra mondiale. Bourne è stato uno dei pochi intellettuali statunitensi a opporsi con coraggio e intelligenza all'intervento in guerra degli Stati Uniti nel 1917.

Mentre la maggior parte degli uomini di cultura americani considerava la guerra un'opportunità di progresso per il paese, Bourne metteva in guardia i suoi concittadini dalle conseguenze negative che il conflitto avrebbe avuto sulla democrazia e sulla possibilità di costruire una società inclusiva. Egli temeva che la repressione del dissenso e il fanatismo provocato dalla guerra avrebbero distrutto la delicata trama della società americana, formata da complesse relazioni tra differenti gruppi etnici, culturali e religiosi; temeva cioè che le conseguenze della guerra avrebbero affossato definitivamente il progetto di ciò che egli chiamava America trans-nazionale, un assetto sociale e politico aperto all'accoglienza e alla valorizzazione di ognuno.

Storia e Politica, XIII n. 2, 2021, pp. 383-385

GHERARDI RAFFAELLA (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti umani. Storia, tradizioni, sviluppi contemporanei*, Roma, Viella, 2020, pp. 244, prezzo: euro 26,00.

L'approvazione della Dichiarazione universale dei diritti umani (1948) è unanimemente riconosciuta come un evento storico cruciale, una pietra miliare nel lungo cammino delle idee e delle norme sui diritti umani e nella riconfigurazione delle relazioni tra gli Stati, oltre che tra Stati e cittadini. Se nel corso degli anni i diritti umani sono innegabilmente divenuti un paradigma etico-politico, un linguaggio e un corpus normativo saldo, potente (talvolta prepotente?), i problemi connessi al loro fondamento, alla loro giustificazione e alla loro universalità, così come alla loro violazione, applicazione selettiva ed esportazione paternalistica, continuano a rimanere aperti.

LAGI SARA, MARITATO CHIARA e RICUCCI ROBERTA, *Religione e diritti umani nell'Italia multiculturale*, Bologna, Il Mulino, 2020, pp. 160, prezzo: euro 15,00.

Negli ultimi decenni il volto dell'Europa si è fatto sempre più plurale, non solo sul versante etnico ma anche su quello religioso. È tornato così in primo piano il tema della libertà, inclusa quella religiosa, intesa quale diritto umano. Il volume analizza il complesso intreccio tra religioni e diritti umani nel contesto italiano, muovendo dal caso storico di due importanti minoranze come quella ebraica e quella valdese, fino agli attuali flussi migratori e, nello specifico, alla loro componente musulmana. Attraverso una prospettiva sociologica, che si avvale anche di competenze storico-politiche e storico-sociali, il testo mette in risalto come il concreto riconoscimento della libertà religiosa possa essere un mezzo per costruire una convivenza pacifica e rispettosa dell'altro in un paese multiculturale.

SIERRA CABALLERO FRANCISCO – CANDÓN MENA JOSÉ (editores), *Democracia digital. De las tecnologías de representación a la expresión ciudadana*, Salamanca, Comunicación Sociale ediciones y publicaciones, 2020, pp. 294, prezzo: euro 25,00.

Democracia Digital pone encima de la mesa diferentes aspectos del debate que rodea a la idea de una democracia digital posible que supere los límites de los actuales sistemas de representación y decisión que articulan a las sociedades contemporáneas y limitan las capacidades de progreso de éstas.

De este modo, frente al discurso dominante de la racionalidad instrumental, cualquier acercamiento a esta cuestión no puede ser puramente técnico, sino que ha de pronunciarse sobre las distintas

nociones o modelos de sociedad desde un punto de vista político e ideológico.

La tecnología es versátil y puede servir a distintos fines, por lo que han de valorarse la utilidad o los riesgos de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC) respecto a modelos concretos de democracia, y no respecto a una idea vaga y difusa de democracia que algunos politólogos quieren homologar objetivamente eludiendo confrontar cómo se materializan las lógicas emergentes de expresión y proyección ciudadanas.

Así, Democracia Digital aborda una reflexión crítica desde el paradigma de la Economía Política sobre los escenarios abiertos por las tecnologías digitales en torno a la idea de democracia y a su materialización práctica según tres ejes temáticos claramente definidos:

- Oportunidades y riesgos para la democracia abiertos por las NTIC.
- Exposición y valoración crítica de experiencias y prácticas de aplicación de estas tecnologías en procesos de toma de decisiones democráticas.
- El uso activista de las NTIC en los movimientos sociales y su protagonismo como agentes activos de los procesos de democratización.

TUCCARI FRANCESCO – BORGOGNONE GIOVANNI (a cura di), *La sovranità. Trasformazioni e crisi in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2021, pp. 256, prezzo: euro 26,00.

La crisi della sovranità statale-nazionale è una delle più importanti questioni del nostro tempo, al centro sia dei dibattiti politici sia delle analisi degli studiosi. Negli ultimi tempi, tra gli effetti di questa crisi si può annoverare il “sovranoismo”, che ha preteso di superarla innalzando barriere fisiche e commerciali in difesa dell’identità e degli interessi del “popolo”. In una fase storica complessa come quella che stiamo attraversando può essere pertanto utile interrogarsi sulle trasformazioni della sovranità in età contemporanea, ricostruendone ragioni e conseguenze. È l’intento dei saggi che compongono il volume: essi mettono a fuoco, in tale prospettiva, l’emergere e gli sviluppi della governance, il processo decisionale che sostituisce la sovranità classica e il government con la concorrenza di vari attori, pubblici e privati. Si interrogano, poi, sulle possibili ridefinizioni della democrazia di fronte alle sfide poste dalla globalizzazione. Si focalizzano, infine, sugli ambiti che segnalano l’odierna inadeguatezza della sovranità statale tradizionale, come la crisi climatica, i flussi migratori, il governo del web, le nuove guerre e i progetti di integrazione regionale. Senza delineare soluzioni definitive, il libro offre in tal modo al lettore strumenti essenziali per riflettere criticamente sulla crisi della sovranità.